Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Décembre 1934

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La Prophétie de l'Emmanuel[1]

Si les commentaires scientifiques de la Sainte Écriture pullulent, on ne peut en dire autant des ouvrages de bonne vulgarisation, qui, laissant de côté tout ce qui est trop technique, se préoccupent, par un choix judicieux de notes littéraires, historiques et théologiques, de mettre à la portée du grand public les résultats les mieux assurés de l'exégèse nouvelle, de leur montrer, sous la lettre désormais mieux connue, le sens religieux qu'elle renferme, de leur montrer enfin par quelle sage dispensation de lumière et de grâce Dieu, au cours des siècles, a préparé l'humanité à recevoir le grand message évangélique. C'est un essai de ce genre que l'on voudrait tenter dans les lignes qui suivent. L'approche de la fête de Noël nous a inspiré le choix de notre sujet.

La prophétie de l'Emmanuel ! A elle seule, cette page suffirait à placer Isaïe parmi les plus prodigieux voyants d'Israël. Elle est l'une des grande lumières de l'Ancien Testament sur l'avenir messianique. Aussi de très bonne heure (Matth., I, 22 s.) est-elle devenue l'une des maîtres-

(1) Isaïe, VII.

ses pièces de l'apologétique chrétienne. De très bonne heure aussi le judaïsme a senti le danger (1), et dans la suite ses plus illustres rabbins : Jarchi († 1105), Aben Ezra († 1167), David Kimchi († 1240), se sont acharnés à écarter une exégèse qui condamnait leur attitude envers Jésus de Nazareth. Après eux, et pour d'autres raisons, la critique rationaliste a appliqué ses procédés scientifiques à vider le grand oracle de son contenu mystérieux et surnaturel. Apporter des préjugés naturalistes dans l'étude des textes religieux n'est-ce pas s'exposer à en méconnaître la pensée profonde, surtout lorsqu'il s'agit d'un Isaïe en qui la foi au surnaturel est si manifeste, nous allions dire si provocante ? Qu'est-il advenu en réalité, les faits nous le diront. Au reste, pour nous garder de toute sévérité excessive, reconnaissons que nous sommes en face d'une page difficile, soit du fait des obscurités inhérentes au genre prophétique, soit à cause de la mauvaise conservation du texte.

Un mot sur notre méthode d'exposition, à titre de fil conducteur. Les auteurs dont nous aurons à parler seront classés d'après leur filiation littéraire ou doctrinale dans l'ordre suivant : 1° l'*école d'exégèse purement historique* représentée ici surtout par Duhm; 2° l'*école du messianisme eschatologique* avec Schmidt et Gressmann; 3° l'*école d'exégèse historico-messianique* représentée par les protestants conservateurs (Delitzsch, König, Proscksch) et par les catholiques (Lagrange, Van Hoonacker, Condamin). Nous passerons brièvement sur les opinions qui n'ont plus guère qu'un intérêt archéologique, ou qui sont par trop dépourvues de probabilité interne, pour accorder plus d'attention à celles qui tiennent encore le champ de l'exégèse et divisent les suffrages.

Avant de pénétrer dans l'engrenage des questions soulevées par la prophétie de l'Emmanuel, il est nécessaire d'avoir bien présente à l'esprit la *situation historique* qu'elle suppose.

(1) Cf. saint Justin, *Dial. avec Tryphon*, p. 262; et déjà le *Targum*.

*
* *

Le début du chapitre VII nous transporte au temps de la guerre syro-éphraïmite (vers 735 avant J.-C.). Rezin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël, avaient fait alliance et étaient partis en guerre contre Juda avec l'intention de détrôner Achaz et de la remplacer par « le fils de Tabeel », inconnu par ailleurs, qu'ils espéraient dévoué, sans doute, à leur projet de ligue anti-assyrienne. A la nouvelle invasion « *le cœur du roi et le cœur de son peuple frémirent comme frémissent les arbres de la forêt au souffle du vent* » (v. 2). Dans l'imminence du danger et devant la perspective d'une lutte inégale, le jeune monarque, indolent et à courtes vues, n'avaient rien trouvé de mieux que de faire appel au secours de Téglath-Phalasar III, roi d'Assyrie. C'était retourner à la politique d'alliances étrangères que la courageuse clairvoyance des Prophètes ne cessait de dénoncer comme dangereuse à la fois pour la religion et pour l'indépendance nationale. A cette heure grave Isaïe reçut de Dieu l'ordre d'intervenir : « *Va*, lui dit-il, *trouver Achaz toi et Schear-Iašoub* (1) *ton fils, à l'extrémité de la piscine supérieure sur le chemin du champ du foulon, et tu lui diras : Sois sur tes gardes* (2) *mais tiens-toi tranquille, ne crains pas ! Que ton cœur ne défaille point devant ces deux bouts de tisons fumants !...* » Et après avoir prédit, avec une assurance magnifique, l'échec du plan ennemi, le prophète souligne ses paroles de cette sentence tranchante et nette comme le glaive des jugements divins, type achevé de la frappe isaïenne et thème fondamental du grand message :

(1) « Un reste reviendra », nom symbolique de l'un des deux fils du prophète.

(2) Et non pas « *Lass ab* », comme traduit Gressmann : *Der Messias* (Göttingen, 1929), p. 236 ; comme s'il lui demandait de cesser tout préparatif de défense et d'attendre les bras croisés le secours divin. Avec de ces sortes d'oublis il est facile de ridiculiser « les utopies politiques » des prophètes.

« *Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas !* » Croire ou disparaître, pas d'autre alternative !

Qu'a-t-il lu à ce moment sur le visage du jeune prince ? sans doute de l'hésitation, du scepticisme. Alors dans la pleine conscience de la gravité de sa mission et du caractère décisif de ce moment, l'âme inondée de certitude divine, le prophète engage à fond toute sa puissance surnaturelle d'envoyé de Dieu : « *Demande un signe à Jahvé ton Dieu*, dit-il, *dans les profondeurs du Chéol ou dans les sommets, là-haut !...* » Achaz, froidement : « *Je ne le demanderai pas et je ne tenterai pas Jahvé...* » La parole irréparable est prononcée! Le refus inexorable déclanche chez le prophète une décharge formidable d'indignation, et le choc de l'émotion ouvre en son âme une large déchirure, par où fait irruption soudain la lumière d'en haut : « *Écoutez donc, maison de David ! c'est donc trop peu pour vous de fatiguer les hommes, que vous fatiguiez encore mon Dieu ! C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donne un signe : Voici que l'* « *alma* » *conçoit et enfante un fils : elle l'appelle Emmanuel !* »

Pour l'instant arrêtons ici la citation. *Jam incipiunt mysteria !*

Et d'abord, ce signe annoncé, dit-il promesse ou menace ? de quel ordre est-il : naturel ou miraculeux ? Dans l'Ancien Testament, en effet, le signe, c'est-à-dire le fait, la circonstance ou l'action destinés à garantir la certitude ou la promesse divines de tel événement ou de telle parole, peut selon les cas être un miracle (Ex., IV, 8) ou un fait de l'ordre naturel (Ex., III, 12) (1). Quoi qu'en aient pensé Hitzig et de Lagarde, il est clair que le signe proposé par Isaïe au verset 11 devait être et est effectivement un miracle. Manifestement ce signe a pour but de donner la garantie divine à la parole du prophète. Mais le signe que Dieu donnera de son propre choix (v. 14) est-il de

(1) Dans ce second cas, l'élément miraculeux est à chercher non dans le fait lui-même, mais dans la prédiction qui en est faite.

même nature et a-t-il la même raison d'être que celui refusé par Achaz? Beaucoup parmi les anciens l'ont pensé, et de nos jours Knabenbauer (1) pense encore que le miracle annoncé consiste dans la *parthenogenèse* : donc toujours et malgré tout un *signe de délivrance*. Dillmann a jugé que cette manière de voir était « une pure pétition de principe ». Après lui Condamin (2) présume que « la signification du signe a été changée par ce qui s'est passé dans l'intervalle ». — « La perspective finale de rassurante qu'elle avait été devient sombre et effrayante », dit également Reuss. Tandis que d'après Condamin peut-être *la nature même du signe*, mais sûrement *sa signification* ont changé. Duhm et Marti, tout en affirmant qu'il s'agit bien désormais *d'un fait de l'ordre naturel*, continuent à y voir une promesse de délivrance et suppriment tout ce qui est menace. « Le signe, écrit Duhm, doit pour l'essentiel avoir le même but que celui refusé par Achab, à savoir confirmer que le prophète a dit vrai au sujet des ennemis actuels et de l'échec de leur plan ». Mais, comme l'a bien vu Skinner, la réponse à cette question dépend de celle qu'on aura d'abord donnée à une autre plus centrale, à savoir : *En quoi consiste le signe donné?* La réponse dépendra de la manière dont on entendra l'*Alma* et l'*Emmanuel*, des corrections que l'on fera au texte et des limites qu'on lui assignera.

Et d'abord que signifie le mot : *Alma*? On a discuté à perte de vue sur ce terme. Les uns, partant, avec saint Jérôme, d'une fausse étymologie (3), en ont forcé le sens en y voyant, à tort, le terme hébreu propre et exclusif pour le concept de *virginité* (4).

En sens inverse, d'autres, également obsédés par les

(1) *Op. cit.*, p. 174.
(2) *Le Livre d'Isaïe*, p. 61.
(3) *Ralm* = « cacher »; d'où saint Jérôme : *Hebraicum unquamna nisi de virgine scribitur; significat enim puellam virginem absconditam.* En fait, le mot propre pour désigner une vierge est *betoulah*.
(4) Vercellone, *Dissertazioni accademiche*, Roma, 1864.

préoccupations d'étymologie (1), ont prétendu que tout le poids du mot portait sur l'idée d'aptitude à engendrer, sans impliquer rien de plus sur l'état de la personne ainsi désignée, laquelle peut être indifféremment une jeune fille ou une femme mariée. D'autres, que nous retrouverons, pensent, et pour de bonnes raisons, que la vérité est peut-être entre ces deux extrêmes. Duhm et la plupart des indépendants optent pour le deuxième sens, jugeant que l'idée d'une naissance miraculeuse, à plus forte raison virginale, quoique parfaitement compatible avec la grande foi d'Isaïe, n'était pas en fait, à ce moment, dans sa pensée. Mais pour l'instant, quoi qu'il en soit, qui est l'*Alma*? Quelle est la personne désignée sous cette appellation mystérieuse? Ici toutes les hypothèses ont été émises, jusqu'aux moins heureuses : la fille de Sion ou la communauté juive personnifiée et considérée comme mère du Messie (2), quelque jeune femme du harem d'Achaz (3), comme si le roi s'était fait suivre de tout son harem pour l'inspection des travaux de défense! la jeune reine mère d'Ezéchias (4), l'épouse même du prophète (5).

(1) *Galm* = « vigueur juvénile, nubilité »; l'étymologie, cette fois, est exacte, mais l'obsession est de trop.

(2) V. Orelli, *Die alttestamentl. Weissagung et Das Buch Jesaja*, 1re édit., 1887.

(3) Nägelsbach, *Der Prophet Jesaja theologisch-homelitisch bearbeitet*, 1877.

(4) S. Dav. Luzzatto, *Profeta Isaia volgarizzato e commentato ad uso degli Israeliti*, 1855-56. — W. Reich, *Das Prophetische Schrifttum*, 1892. — M. Thilo, *In welchem Jahre geschah die sog. syrisch. ephraimitische Invasion und vann bestieg Hiskia den Thron? Beil-zur Chronologie des A. T.*, Bremen, 1917. Depuis la découverte des documents assyriens on ne peut plus tirer argument de la chronologie contre cette identification d'Ezéchias avec l'Emmanuel et de l' « *alma* » avec sa mère. Mais les autres objections demeurent; cf. Condamin, *op. cit.*, p. 62, 65. König, *op. cit.*, p. 110.

(5) Opinion déjà ancienne que M. Mowinckel est venu récemment couvrir de son autorité. Cf. aussi Condamin, *op. cit.*, p. 65. — König a encore la patience admirable d'énumérer ces opinions et de les réfuter, pp. 109 ss.

L'hypothèse actuellement la plus courante parmi les indépendants place la pointe de l'oracle, non plus dans la naissance miraculeuse, mais dans le nom donné à l'enfant, ou plutôt aux enfants. C'est encore Duhm qui la présente sous sa forme la mieux élaborée.

D'après lui, « HA *almah* » (1) est une jeune mère quelconque ou toute jeune mère qui donnera le jour à un enfant au moment où Juda sera délivré de la Syrie et d'Ephraïm. En un tel moment, *Emmanuel*, « Dieu avec nous », sera le cri qui jaillira spontanément des lèvres de ces jeunes mères à l'heure de l'enfantement. A titre d'analogie éclairante il rappelle le cri de « *Ikabod* » poussé par la belle-fille d'Éli mettant un fils au monde au moment de la prise de l'arche (I Sam., IV, 19 ss). A ce genre d'expressions au moment de la naissance on attachait une sorte de signification oraculaire qui leur valait d'être conservées dans le nom donné à l'enfant (2). Plus tard au cours de sa vie Achaz rencontrera de ces « Emmanuels » nés dans ces conjectures. Ils lui seront un signe de l'inspiration divine d'Isaïe qui avait prédit l'événement et, aussi, de son propre rejet par Jahvé.

Mais ceux qui acceptent cette idée générale de la nature du signe ne s'entendent plus quand il s'agit de déterminer *de quoi* Emmanuel est le signe. La réponse dépend de *la limite que l'on donne à la prophétie*, et de *la manière dont on interprète son contenu*.

Pour Duhm il est uniquement le signe d'une prochaine délivrance de l'invasion syro-éphraïmite. Système d'une logique impeccable, mais qui n'est obtenue qu'au prix de graves mutilations du texte. Pour y aboutir il faut arrêter la prophétie après le verset 16, supprimer l'image de détresse évoquée par le verset 15, et voir dans le pays qui

(1) L'article *ha* a une valeur collective. *Ha almah* suppose pour toutes les jeunes mères de ce temps.

(2) M. Mowinckel donne la même interprétation du nom, mais, pour lui, conformément à son opinion sur l'*alma*, il n'y a qu'un seul Emmanuel qui est le fils du prophète.

doit être dévasté, les royaumes d'Éphraïm et de Syrie (1).

Au contraire, Davidson (2), Condamin (3), Budde (4), Procksch (5), quoique avec des différences de détail, s'accordent pour interpréter le signe dans le sens d'*une menace contre Juda* : « [15] *Il se nourrira de lait et de miel au temps* (6) *où il saura rejeter le mal et choisir le bien.* [16] *Car avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien la terre (pour laquelle tu redoutes les deux rois)* (7) *sera dévastée.* [17] *Jahvé fera venir sur toi et sur ton peuple et sur la maison de ton père des jours tels qu'il n'en est point venu depuis le jour où Ephraïm s'est séparé de Juda* » (Trad. Condamin). De cette manière aussi et sans rien sacrifier on obtient un texte homogène. Pour Condamin c'est dans cette prophétie comminatoire que consiste le signe.

König (8) occupe une position intermédiaire donnant au verset 16 un sens concessif, et, l'entendant avec Duhm d'une dévastation de la Syrie et d'Éphraïm, il tient que l'accent porte sur le verset 17 annonçant le jugement contre Juda : « *Il mangera...* [16] *car s'il est vrai avant que l'enfant... d'autre part Jahvé fera venir...*, etc. »

Quoi qu'il en soit de ces diverses interprétations du signe, il n'en demeure pas moins que, avec l'exégèse purement historique de Duhm, le charme du mystère qui planait sur l'*Alma* et sur l'*Emmanuel* s'est évanoui. Nous n'avons plus en face de nous que de très pâles figures humaines.

Skinner, Schmidt, Gressmann, par les voies nouvelles

(1) De même Cheyne Marti et Skinner.

(2) *Old Testament Prophecy*, Edinburgh, 1904.

(3) *Op. cit.*, p. 501.

(4) *Z. A. T. W.*, 1923, pp. 168-70, où il combat énergiquement le système de Duhm.

(5) *Op. cit.*, pp. 123 s.

(6) Condamin, Skinner et König entendent le « le » au sens temporel, tandis que Guthe et Procksch maintiennent le sens final.

(7) Davids, Kittel et Procksch regardent ces mots comme une glose.

(8) *Op. cit.*, pp. 117 s., et aussi Skinner, *op. cit.*, p. 61.

de l'histoire des traditions religieuses, vont retrouver le Messie et sa mère et nous le rendre, enveloppés il est vrai du halo des antiques légendes, mais replacés, pourtant, dans cette haute sphère religieuse où les avait situés Isaïe et d'où la critique n'aurait jamais dû les enlever. Certains indices, déjà relevés par d'autres, ont dirigé leur curiosité sur l'origine de la conception messianique isaïenne. C'est d'abord l'article placé devant *alma*, dont Gressmann repousse l'interprétation collective proposée par Duhm, pour y voir un indice que le prophète parlait à ses auditeurs d'une tradition populaire connue d'eux, relative à la naissance du Messie. Une autre preuve qu'il en est ainsi, c'est que Michée à la même époque, et d'une manière indépendante (?) d'Isaïe, parlait lui aussi du jour *« où celle qui doit enfanter enfantera »* (Mich., v_4 2). Les deux prophètes auraient donc puisé à une commune tradition eschatologique, selon laquelle la naissance du Messie, aurore de félicité pour Juda, marque la chute du monarque régnant. Tradition dont on retrouve l'écho, en descendant le cours des âges, dans l'attitude d'Hérode à l'égard de Jésus, et dont les racines pousseraient leurs ramifications lointaines dans les vieux contes égyptiens relatifs à la merveilleuse naissance des enfants de Ra (1). Norden (2) et après lui Kittel (3) ont situé la naissance virginale dans le cycle des mythes asiatico-égyptiens de l'enfantement, par la Vierge divine, de l'Éon nouveau ; Kittel encore aperçoit dans Isaïe l'origine du mythe hellénistique qui a trouvé son expression la plus célèbre dans le IV^e^ Églogue de Virgile. Quant à l'idée même d'Isaïe, elle aurait sa source dans un mythe ancien disant que

(1) H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder*, I, p. 222. Cette théorie a été d'abord formulée par Rosenmüller (1806) et reprise plus récemment par Gunkel, *Forschungen*, I, p. 24, et *Religion in Geschichte und Gegenwart*[2], III, pp. 194 s.

(2) *Die Geburt des Kindes*, 1928.

(3) *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuem Testament*, II, pp. 7 ss.

l'enfant divin serait nourri d'un aliment paradisiaque (1), — le lait et le miel d'Emmanuel —, jusqu'à son triomphe sur ses ennemis et son retour au paradis. Tandis que A. Jérémias (2) enrichit (?) le système de ses considérations de mythologie astrale, Skinner, en homme de goût, a su l'expurger de tous ses éléments trop lourdement germaniques.

Avant d'aborder l'exposé de l'exégèse catholique, il ne sera pas inutile de jeter un rapide coup d'œil rétrospectif sur les diverses hypothèses qui ont fait jusqu'à présent l'objet de notre enquête pour recueillir l'impression qui s'en dégage. Sans méconnaître la part de vérité qu'elles contiennent, cette impression, disons-le tout de suite, est celle d'insuffisance. Et pour qu'on ne nous accuse point d'être influencé dans notre jugement par des soucis dogmatiques, nous laisserons aux critiques eux-mêmes le soin de le formuler. Au sujet des diverses opinions identifiant l'*Alma* et l'*Emmanuel* avec des personnages historiques du temps d'Achaz, écoutons la réaction d'un homme de goût : « D'aucune de ces conjectures on ne peut dire qu'elle soit particulièrement heureuse. Elles sont toutes également discréditées par une certaine touche de vulgarité impliquée par la désignation d'une personne connue sous le terme de « la jeune femme » (3). »

A la thèse de Duhm, on (4) reproche « de méconnaître le sens de « *ha alma* », de mettre plusieurs *almoth* et plusieurs *Emmanuels* alors que le texte les dit, l'un et l'autre, uniques; de mutiler arbitrairement le texte (5). Écoutons encore Skinner, car on ne se lasse pas d'admirer la finesse et le sens religieux de cet esprit distingué : « S'il est permis, dit-il, d'exprimer une impression personnelle,

(1) H. Schmidt, *Der Mythus der Sahne*, Halle, 1925, p. 10.
(2) *Das Alte Testament in Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 1929, p. 598.
(3) Skinner, *op. cit.*, p. 65.
(4) König, *op. cit.*, p. III.
(5) Skinner, *op. cit.*, p. 63, qui contient une critique très juste de l'opinion de Duhm.

il y a dans la parole (du prophète) une ardeur passionnée, et, autour de sa conception, une atmosphère mystérieuse, auxquelles cette théorie ne rend pas justice (1). » « Ce serait une platitude, dit à son tour Stock (2), d'entendre l'« *Alma* » d'Is. VII, 14, de n'importe quelle femme du peuple qui enfantera dans les neuf mois suivants. » Nous aurions été moins sévère par égard pour les pages admirables (47) que Duhm nous a laissées sur le caractère formidable de la vocation d'Isaïe à l'heure où Israël entre dans la crise suprême de son histoire. Mais comment, après cela, n'a-t-il pas vu le rapport de ce chapitre VI avec la prophétie actuelle?

Quant au système qui s'inspire de l'histoire des religions et de l'eschatologie, s'il contient des vues justes qui méritent d'être incorporées à une exégèse intégrale, il n'en demeure pas moins que la prétention « de tout expliquer par le milieu », au lieu de considérer principalement le caractère propre de la tradition israélite, l'amène à des explications « peu naturelles » (3), et pas davantage le grave König, fortement accroché au sol des textes et de l'histoire, ne se laisse impressionner par la voltige astrale de M. Jérémias. Ce n'est pas lui qui se laissera séduire par la magie illusoire des rapprochements plus ou moins lointains et superficiels qui promettent généralement plus qu'ils ne tiennent. Skinner lui-même, qui pourtant adopte l'explication donnée par Gressmann de l'origine des idées d'Isaïe sur la naissance du Messie, reconnaît que tout peut s'expliquer sans recourir à cette théorie.

Il ne nous reste plus qu'à nous tourner vers l'école que nous avons appelée *historico-messianique* et qui est représentée, à parler en général, par les protestants conservateurs et par les catholiques, compte tenu des divergences que l'on notera à l'occasion entre les uns et les autres.

(1) Id., *op. cit.*, p. 63.
(2) *In Theol. Literaturbericht*, 1925, 82 b.
(3) König, *op. cit.*, p. 116.

*
* *

Ici, on estime qu'il faut garder soigneusement le grain d'or de la lettre, et ne sacrifier indûment aucune parcelle du texte. Ce n'est pas résoudre les problèmes que de les supprimer. Il faudra donc rendre compte, autant que possible, de tous et de chacun des éléments et, après qu'on aura fait tout ce qui se doit pour percer le voile du mystère, se résigner aux obscurités inévitables. On recueillera les éléments de vérité épars dans des systèmes unilatéraux et par suite incomplets, pour aboutir ainsi à une exégèse intégrale. Quand il s'agit d'expliquer un texte, ce n'est pas tout d'accumuler autour de lui une masse d'informations érudites — ce que Delitzsch appelait « le luxe d'une émotion morte ». Il est autrement important de recréer l'atmosphère morale et spirituelle dans laquelle il a été conçu, de le ranimer non pas en glissant furtivement sous la lettre l'esprit émancipé d'un homme du XX^e^ siècle, mais en y faisant palpiter le génie d'un prophète du VIII^e^ siècle avant Jésus-Christ, pénétré jusqu'aux moelles de pensée religieuse et de foi au surnaturel, et portant au cœur la certitude inébranlable d'être élu pour une mission divine, par où il dépasse l'horizon de son temps et de son pays.

C'est dans cette attitude d'âme qu'il faut aborder cette admirable prophétie de l'Emmanuel. Et avant d'aller chercher des lumières dans les mythes orientaux, ouvrir la Bible et se rendre compte que la Prophétie de l'Emmanuel ne doit pas être coupée de son contexte immédiat constitué par le Livre de l'Emmanuel (1) dont elle est le point central. Il y a déjà bien des années, le P. Lagrange (2) attirait l'attention sur le rapport de la vision du chapitre VI avec le Livre de l'Emmanuel « dont elle est tout

(1) On entend sous ce titre les chapitres VI-XI.
(2) *R. B.*, 1892, pp. 483 ss.

d'abord l'introduction et dont elle esquisse les grandes lignes ». « Elle inaugure, écrivait-il, la voie du prophète, elle domine toutes les pages de son livre comme un pylône colossal dressé à l'entrée d'un temple » ; désormais « l'âme du prophète était marquée d'une double empreinte ineffaçable, l'idée de la sainteté de Dieu et l'idée du salut par le germe d'Israël ».

Mais pour voir poindre l'aurore de ce salut, Israël devait dans sa conduite et dans sa politique se soumettre totalement aux exigences jalouses du saint d'Israël. Jusqu'alors Juda n'avait eu à lutter que contre des voisins sensiblement égaux en force, en des guerres qui ne menaçaient point sa vie nationale. Désormais par ses rapports directs, volontaires ou contraints, avec les grands empires païens, il entre dans la crise suprême de son histoire. Il ne gardera son indépendance qu'au prix d'une confiance héroïque en l'appui de Jahvé. Or cette foi qu'il a mission de prêcher, Isaïe sait qu'il ne la rencontrera pas. Sa vocation formidable est justement d'amener l'histoire à ce point de maturité où éclatera le jugement divin. Il doit précipiter l'heure du châtiment, non point par un retrait, mais au contraire par un excès de lumière qui les aveuglera, les endurcira irrémédiablement, les préparant de la sorte à la colère de Dieu. Ainsi touché par la main divine, environné comme d'une zone de feu, entendant gronder sous son front le tonnerre des jugements divins, il va, sans illusion, à sa tâche inexorable! Pourtant à son ciel assombri brille encore comme un rayon d'espoir le nom symbolique de son fils Shear-Iašoub, qui marche à ses côtés. Ah ! ces Davidides, il les connaît bien ! Que de fois l'élan de sa foi ardente s'est brisé contre leur indolence et leur veulerie !... que de fois il a dû renfermer « son vin nouveau dans son outre » ! Mais maintenant la grande crise est ouverte, il a l'ordre de proclamer le message décisif. On sait le dénouement. Par son refus Achaz signe sa propre condamnation et celle de l'ordre ancien. Ces puissances païennes dont il attendait le salut seront

au contraire, au cours de l'histoire, les exécutrices du jugement divin inauguré par l'invasion assyrienne.

Mais la malice humaine ne saurait anéantir le plan divin du salut. A peine le monde ancien a-t-il croulé, que brille l'aurore du siècle nouveau, dominé par la figure centrale de l'Enfant divin Emmanuel dans les bras de la Vierge-Mère. Car l'*Alma* c'est bien la Vierge (1). L'étymologie, si elle n'affirme rien, n'a rien non plus à objecter là contre, et il y a des voix qui parlent plus fort qu'elle : il y a l'usage des mots, qui — mis à part un texte obscur — s'emploie en fait pour les personnes qui sont vierges *de jure*, et qu'on n'a aucun droit de soupçonner; il y a l'esprit général de la prophétie; il y a l'interprétation des temps apostoliques dont témoigne saint Matthieu (2); il y a la traduction des deux siècles antérieurs au Christ dont témoignent les Septante (3) ; il y a le texte de Michée (4) qui nous permet de retrouver la trace de cette interprétation peut-être jusqu'au temps d'Isaïe ; il y a enfin le fait que le père de l'enfant n'est point nommé et que c'est la mère qui donne le nom, à une époque où cela était réservé au père. Et qui sait si nous ne pourrions, avec les réserves voulues, faire état des arguments nouveaux que nous fournissent les traditions populaires anciennes?

Et l'Emmanuel c'est bien le Messie, dont la figure surnaturelle et royale et l'appartenance à la maison de David se précisent au cours des chapitres qui suivent et qu'on n'a pas le droit de séparer de celui-ci (5). C'est lui le signe donné à la maison de David — « *un signe* vous *est donné* », dit le Prophète. Et pour eux et pour toute la

(1) On trouvera une discussion philologique très soignée et parfaitement au point dans König, *op. cit.*, pp. 107 ss., et déjà dans Rosenmüller, *op. cit.*, III^e^ vol., I, pp. 298 ss.

(2) Matth., I, 22 ss.

(3) Qui ont traduit : παρθένος.

(4) Mich., V, 2.

(5) Cf. Is., VIII, 4, 7, ss., 16; IX, 5; XI, 1 ss.

race des incroyants c'est bien *une menace* que l'apparition de ce monarque idéal, qui détrône les rois prévaricateurs comme Achaz; mais pour le « *reste* » des croyants symbolisés par Isaïe, son fils et cette petite communauté fidèle (VIII, 2, 12, 16, etc.), pour ces « *nous* » inclus dans le nom d'Emmanuel, ceux d'alors et ceux de l'avenir, il est bien le signe de la délivrance suprême. Nous pouvons donc souscrire, avec les réserves et les précisions que nous dirons, à cette conclusion de Skinner : « Le signe donné à Achaz est en ce mot *la naissance du Messie* (1) le roi idéal de l'avenir, né pour son peuple en une heure d'adversité, partageant son affliction pendant ses années de jeunesse en attendant « que le sceptre du pouvoir soit placé sur son épaule, et que le parfait règne de Dieu soit établi ». Dans sa présence avec son peuple, Isaïe voit le sûr garant, à la fois du jugement de la nation et de la dynastie, et de la rédemption finale pour le « *reste* » repentant et croyant (2). »

Mais ici, nous, exégètes catholiques, nous trouvons en face d'un dilemme : ou bien Isaïe a annoncé la naissance du Messie pour son époque et les événements l'ont démenti; ou bien il l'a prédit pour l'avenir et dès lors comment un événement qui ne devait se réaliser que huit siècles plus tard pouvait-il être un signe pour Achaz? Les eschatologistes ne voient aucun inconvénient à admettre qu'effectivement Isaïe s'est trompé en tant qu'il y a vu le signe prochain d'un autre événement historique, mais qu'il garde sa valeur comme signe de sa consommation finale des rapports de Dieu avec les hommes. Avec plus

(1) Pour nous donc, avec Knabenbauer, Gressmann, Procksch contre Dillmann, Duhm, etc., il s'agit comme au v. 11 d'un *signe* miraculeux, et si la parthenogenèse n'est pas le point central et culminant de l'oracle et si elle est exprimée d'une façon encore assez voilée, elle en fait partie cependant d'une manière indissoluble. Est-il besoin de dire que tout cela était moins clair pour Isaïe qu'il ne l'est pour le moindre des enfants du Royaume de Dieu?

(2) *Op. cit.*, p. 67.

de raison König pense que, l'exécution totale de la partie comminatoire ayant été retardée par longanimité de Dieu jusqu'au temps des Romains, la partie promissive, qui devait se réaliser après, a été retardée d'autant (1). Condamin résout la difficulté par une habileté exégétique en interprétant *hinneni* comme un conditionnel : *si, quand bien même* ; ce qui aboutit à donner à la phrase (selon nous principale) de l'oracle un sens concessif et subordonné (2). Avec König nous nous refusons à admettre cette exégèse trop recherchée et qui a l'inconvénient de décentrer l'oracle. A la suite de Van Hoonacker (3) et de Tobac, il nous paraît plus exact de dire que selon la manière habituelle des Prophètes Isaïe *n'a rien affirmé sur le temps de la réalisation*. Les prophéties messianiques sont placées dans la perspective du temps où elles sont prononcées, mais elles demeurent en elles-mêmes, *en dehors du temps*.

Mais alors la question se pose encore : Comment et de quoi un événement envisagé d'une façon extratemporelle et de fait appartenant à l'avenir a-t-il pu être un signe pour Achaz? Mais vraiment est-ce bien de cela qu'il s'agit désormais pour Isaïe, et les maisons vont-elles toujours nous empêcher de voir la ville? Un signe de la vérité des paroles du Prophète, Achaz n'en a pas voulu. A quoi bon lui en imposer un qui n'aurait pas plus de succès? Il n'est plus question de cela. La vague d'indignation qui déferle dans l'âme d'Isaïe a entraîné ses pensées dans un autre sens ; soudain le drame a pris une ampleur infinie. Le refus d'Achaz a produit un discernement. Derrière Achaz, Isaïe voit toute la race des infidèles et des impies, comme lui-même et son fils au nom symbolique supposent pour tous les croyants présents et à venir. L'Emmanuel est le signe des temps nouveaux qui

(1) *Op. cit.*, p. 113.
(2) *Op. cit.*, p. 71.
(3) *R. B.*, 1904, p. 226.

viennent d'éclore. D'une certaine manière il est « né » et « il est présent » parmi son peuple. Du fait de son apparition, le monde impie est placé sous le signe du jugement, dont le ministère d'Isaïe marque le point initial, ceux de Jérémie et de Daniel les étapes successives, et le ministère de Jésus la consommation. Cette continuité n'a pas échappé à saint Jean, et c'est lui qui nous a laissé la haute interprétation de la vocation d'Isaïe et de son rapport à la mission du Christ (1). Mais d'autre part, la défaillance des Davidides, en même temps qu'elle amène la catastrophe, marque l'heure de l'*intervention personnelle de Dieu dans l'histoire* pour sauver les croyants sans le secours des hommes. Dès ce moment, l'Étoile du Messie brille au firmament d'Israël !

Jérusalem.

fr. M.-L. DUMESTE, O. P.

(1) Jo., XII, 37-50, où apparaît toujours, comme dans Isaïe, le discernement de ceux qui croient et de ceux qui s'obstinent dans l'infidélité.

La vertu théologale

La plus haute ambition morale de l'homme, ce serait déjà d'imiter Dieu. Toute vie humaine devrait tendre à cela. Et saint Thomas nous dit (1^a 2^{ae}, qu. 61, art. 5) que les vertus cardinales sont bien faites pour nous aider à reproduire en nos mœurs quelque chose des mœurs divines, comme on copie un bel exemplaire.

Cependant, là n'est pas le point culminant de la vie. Dieu en effet ne nous invite pas seulement à prendre modèle sur lui et à l'imiter de notre mieux dans le cadre de notre nature et selon la mesure de nos forces. Il nous convie à entrer dans son intimité. Il daigne nous faire participer à sa propre déité en des proportions qui, dépassant essentiellement notre nature et nos moyens, nous transportent par là même en plein surnaturel. Dieu nous fait cette faveur insigne et toute gratuite de nous appeler à le voir un jour face à face tel qu'il est et à l'aimer pour sa pure amabilité. C'est là pour nous une fin toute surnaturelle, qui ne peut manquer de surélever dès à présent notre vie : on peut même dire qu'elle va la surnaturaliser entièrement, la transformer de fond en comble.

Cet appel à la vision béatifique inaugure dans notre vie un ordre nouveau et tout divin. Dieu en effet ne communique pas ses dons à moitié. Cette béatitude à laquelle il nous prédestine, il lui plaît qu'elle soit notre œuvre en même temps que la sienne : il nous accorde la faveur de la mériter. Mais, comme il s'agit d'une chose qui est absolument surnaturelle, nous ne pouvons y prétendre que par des moyens qui le soient aussi. Voilà pourquoi nous aurons en nous par la grâce de Dieu, au-dessus de toute vertu humaine, une vertu surhumaine et proprement divine.

Cet ordre surnaturel comprendra même des vertus morales. Mais ce que la vie surnaturelle exige et suppose en tout premier lieu, ce sont des vertus théologales. Celles-ci constituent nos grandes ressources ou, comme dit saint Thomas, nos grands principes de vie surnaturelle. Elles permettent à l'homme de s'acheminer comme par des moyens à lui vers la béatitude pourtant bien au-dessus de lui que Dieu lui offre. Très positivement, très formellement, nous allons le voir, elles nous adaptent à cette fin sublime et nous initient à notre vie future en nous donnant dès à présent Dieu même pour objet.

L'existence dans l'âme humaine de vertus aussi surhumaines n'est livrée à notre connaissance que par révélation divine. Car, pour savoir de science certaine que nous avons à notre disposition des habitudes de cette sorte, pour en discerner la qualité surnaturelle, il nous faudrait pouvoir saisir par évidence ou par démonstration ce Dieu intime qui en est le principe et l'objet. Or ce n'est pas possible, puisque ce Dieu même, si présent qu'il soit à l'âme et si sensible au cœur, se cache encore et ne se révèle à nous que par la foi. C'est pourquoi seule la foi nous dit quels sont les moyens que nous avons de vivre en lui surnaturellement. Néanmoins l'expérience des âmes trahit bien quelque chose de ces moyens. Elle permet de conjecturer, à certains signes, à certains effets symptomatiques, la présence de vertus théologales. On ne peut, il est vrai, se prononcer à coup sûr parce que d'ordinaire ces signes ne sont pas absolument probants. Les actes mêmes que font faire les vertus surnaturelles, surtout s'ils sont vus du dehors, ne sont pas sans quelque ressemblance avec ceux qui se font par le moyen des facultés naturelles. De là vient, soit dit en passant, que des observateurs ou des historiens du sentiment religieux peuvent s'y méprendre si parfaitement, ne pas saisir la différence des vraies et des fausses mystiques, mais les brouiller toutes en une sorte de pitoyable équivalence.

« Aux actes que nous fait accomplir une vraie charité,

nous pouvons bien, dit saint Thomas, reconnaître le principe d'où ils émanent; pas cependant par une perception certaine, parce que l'acte de dilection que nous percevons en nous n'est pas, du côté où il est perceptible, un signe suffisant de charité, à cause de la ressemblance qu'il y a entre la dilection naturelle et celle qui est l'œuvre de la grâce. » Pourtant, à mesure que les vertus théologales se développent, l'activité spirituelle qu'elles déploient en devient plus symptomatique. Les conjectures se font plus fortes. Et même, saint Thomas convient que si elles se font non plus dans l'ordre du sentiment, mais dans celui de la connaissance, elles peuvent aboutir à une véritable certitude : « Je suis plus sûr, dit-il, de ce que je sais que de ce que je sens; je juge de façon plus certaine de la qualité d'une science que j'ai dans l'esprit que de la qualité d'une affection même véhémente que j'ai dans le cœur : c'est pourquoi quand j'ai conscience que mon esprit adhère si parfaitement à ce que Dieu révèle de son mystère, je peux me dire en toute certitude que j'ai la foi, tandis qu'il n'en va pas de même pour la charité ni pour l'espérance. » (Cf. 1^{a} 2^{ae}, qu. 112, art. 5, concl., sol. 2. *De Verit.*, qu. 10, art. 10, concl., sol. 1, 4, 5.)

Comprenons donc bien que toute la théologie des vertus théologales telle qu'elle est tracée par saint Thomas repose en dernière analyse sur les enseignements de la révélation, et non point sur l'expérience religieuse. C'est une *scientia fidei* qu'il édifie. L'admirable exposé qu'il fait de la raison d'être de ces vertus doit être compris comme un ensemble de réflexions bien enchaînées aux données mêmes de la foi, et que d'ailleurs la vie des âmes en état de grâce s'en vient corroborer précieusement.

I. — La vertu théologale ordonne l'homme a Dieu

La vertu théologale nous place dans un ordre surnaturel et surhumain. Elle est un surcroît de vertu qui nous

fait nous dépasser nous-mêmes et nous adapter à une fin manifestement au-dessus de notre nature.

Assurément, s'il était laissé à lui-même dans les limites de sa propre nature, l'homme pourrait déjà travailler dans une bonne mesure à son développement intellectuel et moral : il le ferait par les moyens mêmes que lui fournit sa nature et par les habitudes que cette nature lui permet d'acquérir ; il le ferait en vue de certaines fins connaturelles auxquelles il tend comme par instinct et dont il a un sens presque inné. De cet ordre naturel il est évident que nous retrouvons partout les traces : nous les retrouvons chez ceux qui se désintéressent de toute élévation surnaturelle ou qui s'y refusent; mais nous les retrouvons aussi chez ceux qui consentent à vivre surnaturellement, car la grâce ne détruit pas la nature mais s'y ajoute et ne peut que la parfaire. D'ailleurs, Dieu non plus n'est pas absent de cet ordre naturel : il y règne souverainement, il y étend comme en toutes choses sa présence d'immensité, et il prête à tout moment son aide créatrice. Mais en fait c'est une tout autre vie qu'il propose à sa créature humaine : pour elle il transforme sa présence d'immensité en une présence d'intimité, et l'aide qu'il lui offre n'est plus seulement créatrice, elle est sanctificatrice. Cet appel de Dieu change complètement le plan même de notre vie. A nos fins purement naturelles il substitue une fin surnaturelle. Aussi bien, notre nature évidemment n'y suffit plus, et voilà pourquoi à nos moyens naturels, innés ou acquis, se surajoutent par grâce divine des moyens tout surnaturels qui composent en nous un surcroît d'être et de vertu en rapport avec la fin qui nous est proposée.

Saint Thomas veut nous montrer que dans cet organisme surnaturel la vertu théologale est précisément une force de premier ordre. Elle n'est, dit-il en substance, ni intellectuelle ni morale. On ne peut l'appeler autrement que théologale. Bien qu'elle se rencontre du reste dans le sujet avec des vertus intellectuelles et avec des

vertus morales puisqu'elle a son siège et son établissement comme celles-ci dans nos plus profondes facultés humaines, cependant elle diffère essentiellement quant à l'objet. Le caractère même de cet objet fait qu'elle est d'un autre ordre. Car l'objet de la vertu théologale c'est la fin ultime elle-même, tandis que l'objet des autres vertus c'est ce qui achemine vers cette fin. Voilà donc le point capital : la vertu théologale est celle qui regarde directement et bien en face la fin même qui nous est proposée; en comparaison, les autres vertus, même les plus élevées comme seraient de hautes habitudes intellectuelles, ou les mieux placées comme sont les vertus cardinales, font l'effet de ne plus regarder que le chemin qui mène à la fin.

Quant à savoir pourquoi les théologiens mettent ainsi des vertus en regard de la fin même tandis que les philosophes n'en mettent pas, c'est pour la raison que voici : la fin purement humaine que les philosophes ont en vue ne dépasse pas la capacité de la nature, dès lors on y tend par inclination naturelle, et ainsi il n'est pas nécessaire qu'on y soit élevé par une habitude; mais la fin que les théologiens ont en vue en est une qui dépasse la capacité de la nature, aussi faut-il qu'on y soit élevé et adapté par un surcroît donné à nos puissances sous forme d'habitude surnaturelle. (*De Verit.*, qu. 14, art. 3, sol. 9.)

Il est donc vrai que pour s'orienter vers ses fins connaturelles et pour y tendre l'homme n'a même pas besoin d'habitudes ni de vertus. Il y va spontanément et d'instinct. Son fond de nature l'y porte. Sa volonté, qui est en lui une grande et insatiable faculté d'aimer et de convoiter, l'y entraîne impétueusement : elle a cela en elle; tout naturellement elle se conforme à ce qui lui paraît être son bien, elle l'aime et s'y attache; tout naturellement elle en a le désir et elle en poursuit la recherche. L'intelligence, il est vrai, n'a pas d'idées innées, mais elle a tôt fait d'acquérir les premiers principes qui lui permettent d'avancer dans la vie, elle en prend une habi-

tude qui tout de suite lui devient naturelle; certains de ces principes s'affirment chez elle avec plus de lumière et plus de force, ils forment en elle cette habitude régulatrice dite syndérèse qui fait que la raison devient la conscience. Avec ce fond de nature qui est en lui, avec cette puissance volontaire qui n'a même pas besoin d'habitudes, avec cette puissance intellectuelle qui possède une certaine habitude toute naturelle, l'homme est armé pour la vie morale. Voilà ce que saint Thomas appelle les principes naturels au moyen desquels, dit-il, l'homme est ordonné à sa fin connaturelle : telles sont les ressources que Dieu nous donne, naturellement parlant, et auxquelles il ajoute du reste continuellement son concours et son aide. Saint Thomas dit ces choses dès son premier article sur la vertu théologale, il y revient au troisième et les expose avec les précisions que je viens de rappeler ($1^a\ 2^{ae}$, qu. 62, art. 1, concl.; art. 3, concl. début et fin, sol. 1). Il est évident qu'avec ces moyens naturels l'homme peut en effet travailler à sa propre perfection : on peut dire qu'il est bien lancé dans la vie, il pense à ses fins, il les aime profondément, il y tend de toute son intention.

Ces articles ne disent pas en quoi consistent ces fins connaturelles à l'homme, mais il est aisé de le concevoir et on peut le lire en maint autre endroit. De toutes ses forces, l'homme veut vivre, il veut être soi-même, il veut jouir et s'épanouir, il veut pouvoir librement penser et aimer, aimer ce qui lui plaît, ce qui fait l'objet de ses complaisances et de son choix, ses semblables, quelques-uns du moins, Dieu même un peu, mais surtout soi-même. Une immense poussée de nature l'entraîne dans ce sens. Cette poussée devrait même être meilleure qu'elle n'est en réalité, elle devrait conformer nos actes à notre être, elle devrait porter l'homme, naturellement parlant, à reconnaître qu'il fait partie d'un tout et qu'au fond Dieu lui est tout, et par suite elle devrait incliner l'homme à ne pas s'aimer soi-même plus que tout mais à aimer déjà son Dieu plus que tout. A cette belle fin dont n'est

pas incapable en soi notre nature, en fait l'homme n'atteint plus à cause du mauvais pli que lui imprime son péché originel. D'ailleurs tout ceci, en fait comme en droit, demeurerait radicalement insuffisant à l'égard de la fin surnaturelle.

Mais, comme Dieu ne peut pas faire que nous soyons moins bien doués pour celle-ci que pour l'autre, il surajoute divinement à tous ces principes naturels qui sont nôtres des principes surnaturels qui ne le sont pas moins. Et c'est ici qu'intervient dans toute sa valeur la grande analogie de proportion dont se sert saint Thomas pour faire comprendre la place et la portée du surnaturel en nous, notamment des vertus théologales. On peut dire que c'est une pensée géniale, une de ces vues profondes qui fixent une théologie. Saint Thomas soutient que les vertus théologales sont ainsi données et ainsi faites qu'elles doivent nous adapter à notre fin surnaturelle et nous précipiter vers elle avec autant de force et « de la même manière », dit-il, que nos habitudes les plus naturelles ou l'instinct même de notre nature et de nos puissances nous emportent vers nos fins naturelles. Ce parallèle des deux ordres est quelque chose qu'on ne saurait trop approfondir.

Dans un passage capital, le parallèle est tracé en ces termes : « L'homme ne pourrait nullement se préparer à sa fin surnaturelle si au-dessus des principes naturels ne lui étaient infusés par Dieu des principes surnaturels d'opérations. Or les principes naturels d'opérations sont l'essence de l'âme, et ses puissances c'est-à-dire l'intelligence et la volonté. Celles-ci sont principes des opérations de l'homme en tant que tel : ce qui d'ailleurs ne pourrait se faire si l'intelligence n'était en possession de principes au moyen desquels elle pût se diriger dans tout le reste et si la volonté n'avait une inclination instinctive vers le bien de nature qui lui est proportionné. Parallèlement donc, ce qui est divinement infusé à l'homme pour lui

permettre d'accomplir des actions ordonnées à la vie éternelle, en premier lieu c'est la grâce par laquelle le fond de l'âme est en possession d'un être spirituel de surcroît, et c'est ensuite la foi, l'espérance et la charité. Ces principes sont de telle sorte que par la foi l'intelligence se trouve illuminée de connaissances surnaturelles qui se présentent dans cet ordre-là comme font dans l'ordre des opérations connaturelles les principes naturellement connus, tandis que par l'espérance et par la charité la volonté acquiert un véritable penchant à ce bien surnaturel auquel la volonté humaine n'est pas suffisamment ordonnée par inclination naturelle. » D'autres vertus infuses, dit encore le texte cité, s'ajouteront à ces vertus théologales pour compléter richement notre organisme surnaturel. Mais les vertus théologales sont celles de nos habitudes surnaturelles qui émanent le plus immédiatement de l'état de grâce et qui orientent le plus directement la vie de la grâce vers sa fin. (*De Virt.*, qu. 1, art. 10, concl. post med.)

En raison de cette élévation au plan surnaturel le plan naturel est comme rabaissé, en ce sens qu'il n'a plus qu'une valeur relative d'acheminement et de moyen : il sert de base et de support, comme le dit saint Thomas au traité de la grâce (cf. 1ª 2ªe, qu. 110 et 112). Il en va de même de toutes les bonnes habitudes qui peuvent se former en nous dans l'ordre purement naturel et par lesquelles nous pouvons travailler à notre propre perfection intellectuelle et morale. Cette perfection purement humaine et les vertus qui la procurent ne sauraient plus suffire à des êtres spirituels qui sont appelés à une fin divine. Il ne s'agit plus seulement que nous soyons en possession de nous-mêmes : il faut que nous soyons déjà tout remplis de Dieu et, au fond, plus occupés de lui que de nous. La plus belle honnêteté du monde ne peut faire que nous soyons dans l'intimité de Dieu : tout au plus y doit-elle conduire et contribuer. Assurément cette intimité avec Dieu ne peut se passer de l'honnêteté : elle l'exige au con-

traire en toute rigueur et perfection, et à cause de cela elle s'en crée une de qualité surnaturelle, car celle qu'elle n'aurait à son service que de façon humaine ne serait pas assez conforme ni assez préparatoire à la fin divine. Tout change du fait que nous ne devons plus nous borner à être parfaits sur la terre, mais que nous devons nous initier à être citoyens du ciel. Voilà pourquoi, conclut saint Thomas, « en dehors de toutes les vertus que nous avons pu dire jusqu'à maintenant, d'après lesquelles l'homme poursuit une perfection qui ne peut plus être qu'un acheminement vers une fin plus haute, il faut qu'il y en ait d'autres qui permettent à l'homme de s'adapter très bien à sa fin ultime laquelle est Dieu même : telles sont, encore un coup, les vertus théologales, ainsi appelées parce qu'elles ont Dieu non seulement pour fin mais aussi pour objet... constituant ainsi à elles trois un nouveau genre de vertu. » (*De Virt.*, qu. 1, art. 12, concl. prope finem.)

Si cela est vrai, dans une âme en état de grâce en marche vers le ciel, c'est donc tout l'intérieur qui est transformé : ce sont nos puissances les plus spirituelles, nos plus grandes capacités humaines, nos aspirations les plus hautes, qui étant surnaturalisées par ce nouveau genre de vertu sont portées à se dépasser elles-mêmes. Comme la grâce habituelle dont elle est la plus immédiate et la plus adéquate émanation, la vertu théologale est bien faite pour nous déifier : elle y tend de toutes ses énergies, plus ou moins latentes, elle dépose en nous des germes de vie divine, elle suscite dans l'âme des besoins nouveaux et des ressorts nouveaux qui, s'ils ne sont pas empêchés, nous précipitent vers Dieu. Par la vertu théologale j'adhère en effet à Dieu de tout mon esprit et de tout mon cœur, et, si je laisse faire la grâce en moi, cet attachement à Dieu outrepasse normalement les plus grands attachements de ma nature et modifie radicalement l'orientation de mes pensées, de mes amours et de mes intentions. Je m'aperçois que j'ai sur Dieu de vraies lumières : d'aussi vives,

je n'en pourrais acquérir, en dehors de cette foi, ni sur moi-même ni sur aucune chose. Je tends vers Dieu et j'aspire à le posséder pleinement avec plus de confiance et de sérénité que je n'en pourrais mettre à me rechercher moi-même. Enfin, et c'est là sans nul doute que s'opère la métamorphose la plus étonnante, une inclination au plus intime de moi-même me porte à placer mon Dieu au-dessus de tout dans mon cœur et m'incite à l'aimer souverainement avec plus de penchant que je n'en pourrais sagement avoir ni pour moi ni pour ce que j'ai de plus cher au monde. Avec la vertu théologale je puis dire que c'est l'axe de ma vie qui est tout changé : je suis grâce à cela foncièrement orienté vers Dieu, poussé vers lui. Je me sens plus de cœur et plus d'esprit. Et je suis attaché par là à ma fin surnaturelle autant que je le serais par nature à mes fins naturelles.

II. — La vertu théologale a Dieu même pour objet

Jusqu'ici nous avons surtout considéré du côté subjectif cette véritable métamorphose que suppose la vertu théologale et qu'elle contribue à réaliser en nous. Il nous faut aussi regarder la chose davantage du côté objectif, d'autant que pour saint Thomas c'est par ce côté que tout s'explique. Si nous sommes en effet si profondément déifiés en nous-mêmes par ce genre de vertu, c'est parce que grâce à lui nous sommes objectivement par Dieu même envahis. La vertu est théologale non pas seulement parce qu'elle découle de Dieu et qu'elle nous oriente fortement vers lui, *sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo et in ordine ad Deum* (1^a 2^{ae}, qu. 62, art. 1, sol. 2), mais principalement parce qu'elle nous le donne luimême pour objet. Ce n'est pas assez de dire que nous sommes par ce genre de vertu emportés vers Dieu : il faut dire que nous sommes transportés en son intimité.

Théologal doit être pris dans le sens le plus formel. Il

signifie que Dieu n'est pas seulement au principe et au terme de la vertu, comme étant la cause efficiente d'où elle émane et la cause finale vers où elle tend, mais qu'il est pour ainsi dire à l'intérieur et dans l'essence même de la vertu, comme la cause formelle qui la spécifie. Or, saint Thomas l'a assez dit, nos habitudes, comme nos actes, sont spécifiées par leurs objets : la règle d'or qu'il a précédemment fixée à cet égard en pensant d'ailleurs expressément au cas de la vertu théologale s'y applique en effet d'une manière éminente. Vous aurez soin, cher lecteur, de faire sur ce point tous les rapprochements nécessaires si vous voulez approfondir les choses. (Cf. supra, qu. 54, art. 2.)

Dire que la vertu est théologale, c'est reconnaître que Dieu même est au-dedans d'elle l'objet qui la constitue à proprement parler et qui la fait être ce qu'elle est. Il en est l'objet matériel, il en est l'objet formel : il en fournit tous les éléments formateurs. Saint Thomas saura bien s'en souvenir et le montrer, dans le détail des vertus, quand il exposera par exemple que nous devons mettre Dieu, dans la foi à tous les compléments du verbe croire (2^a 2^{ae}, qu. 2, art. 2) et dans l'espérance à tous ceux du verbe espérer (ibid., qu. 17, art. 5), et que dans la charité c'est bien lui-même que nous aimons en lui-même et pour lui-même (ibid., qu. 25, art. 1; qu. 27, art. 3-5).

Certes, toute vertu vient de Dieu, même si elle demeure dans les limites de notre nature : car tout ce qu'il y a de bon en nous et dans les choses a son principe en Dieu. Dans un sens également véritable toute vertu mène à Dieu. Les vertus cardinales ont réellement leur fin en Dieu, puisqu'elles ont pour but de nous faire vivre sur le modèle même des attributs divins (1^a 2^{ae}, qu. 61, art. 5). Parmi les vertus morales, il en est une qui plus que toutes les autres met sa fin en Dieu et s'occupe par là même d'orienter toute la vie vers Dieu, c'est la vertu de religion. Or la vertu de religion n'est pas théologale : elle a pour objet de faire des choses en vue de Dieu et en l'hon-

neur de lui, elle n'a pas pour objet purement et simplement d'être un seul et même esprit avec lui ; autrement dit, elle a Dieu pour fin unique, pour fin exclusive et très proche, elle ne l'a pas pour objet (*De Virt.*, qu. 1, art. 12, sol. 11). — Pareillement, si l'on considère les vertus intellectuelles, on les voit, bien conduites, se tourner vers Dieu : si un peu de science, a-t-on dit, éloigne de lui, plus de science ramène vers lui. A la tête de ces vertus il y a d'ailleurs, en effet, la sagesse, normalement du moins, et le propre de la sagesse est de rapporter spéculativement toutes choses et toutes pensées à Dieu, à peu près comme le propre de la religion est de référer pratiquement toute notre vie à lui. Cela est vrai, et cependant, pas plus que la religion, la sagesse n'est théologale. Pourquoi ? Parce que cette noble habitude d'esprit, au moyen de laquelle présentement nous contemplons Dieu, ne regarde pas immédiatement Dieu lui-même, mais les effets à partir desquels, pour le moment, nous nous élevons jusqu'à lui. Dans toute sagesse humaine l'intelligence fait fond sur elle-même et sur les choses qu'elle voit, elle n'aboutit que d'une manière indirecte et au terme de ses démarches au Dieu qu'elle cherche et qu'elle finit par se prouver à elle-même. (1^a 2^{ae}, qu. 62, art. 2, sol. 2. *De Virt.*, qu. 1, art. 12, sol. 11.)

Seule donc, absolument seule, la vertu théologale nous fait toucher directement Dieu en nous le donnant lui-même pour objet. Voilà pourquoi elle dépasse tellement toute autre vertu. Non contente de nous tourner vers lui ni de nous modeler sur lui, elle nous remplit de lui et nous fait littéralement vivre en lui, adhérer à lui.

Par le moyen de cette vertu surhumaine et divine, Dieu même commence de se révéler et de se communiquer à nous dans cette intime Déité qui sans cela resterait à jamais inaccessible à notre nature, fussions-nous animés de la plus grande religion ou enrichis de la plus haute sagesse. Dans cet ordre nouveau c'est lui qui fait toutes

les avances à sa créature. Il fait irruption au plus intime de notre âme avec cette puissance de transport et de transformation que nous avons dite. Il envahit le champ de nos pensées et celui de notre plus profond vouloir. Et c'est lui-même qui est là, lui-même qui fait cela : *Deus ipse*, répètent constamment nos textes. Il se présente à notre esprit dans le secret de sa Vérité première et sous l'aspect même où cette divine Vérité se fait révélatrice aux yeux de notre foi, et il crée ainsi en nous cet état d'esprit qui suppose tout ensemble une complète docilité et soumission à Dieu, *obsequium fidei*, et une certaine vue sur le mystère, *lumen fidei* : par cette foi nous avons vraiment Dieu en tête, il est l'objet même qui se propose à nous et qui dévoile à nos pensées quelque chose de ses intimités, pour que nous le croyions en attendant que nous le voyions. En même temps, et par le moyen même de cette foi, Dieu nous met au fond du cœur un divin amour et une surhumaine espérance. Il se présente à notre appétit de bonheur et de vie dans l'attrait de sa suprême Réalité béatifiante et corrélativement sous l'aspect spécial où cette divine Réalité, allant au devant de nos désirs, s'est toujours montrée miséricordieusement enveloppante et tout-puissamment secourable : Dieu crée ainsi en nous ce fond de confiance et d'espoir qui fait que nous l'attendons lui-même de lui-même. Poussant encore plus avant l'intimité et mettant déjà pour ainsi dire le comble à tout, Dieu se présente à notre besoin d'aimer, dans le charme de sa souveraine Amabilité, sous les espèces d'une véritable amitié qui n'a jamais cessé de s'offrir ni d'appeler la réciprocité. On sait toutes les avances que Dieu a faites à cet égard, tous les moyens qu'il a pris pour nous toucher davantage, allant jusqu'à s'incarner pour se rendre sensible même à notre cœur de chair : c'est ainsi qu'il parvient à se faire chérir et aimer de nous comme personne d'autre en effet n'est aimé, pour lui-même, plus que nous-même et par-dessus toute chose. Il va même plus loin. Il se rend présent à nous sous les traits du pro-

chain : étendant jusque sur autrui le rayonnement de sa propre amabilité, il fait que nous aimons les autres à cause de lui; logique en sa divine amitié, il veut que ses amis soient aussi nos amis, comme les nôtres seront aussi les siens. Sous cet envahissement de Dieu en moi et dans les autres, il arrive qu'autrui pour moi n'est plus autrui, mais le prochain, c'est-à-dire un autre moi-même : Dieu m'incline à aimer mes frères au moins comme moi-même ; et même le Christ me dit de les aimer comme s'ils étaient encore lui-même et comme lui-même les a aimés. Plus que les autres vertus théologales cette étonnante charité est capable, on le voit, de bouleverser la vie humaine puisqu'elle établit au plus intime du cœur, sur la base du don de soi, dans l'amour d'amitié, ces deux grandes capacités surhumaines de concentration en Dieu et d'expansion vers le prochain. Ces deux capacités d'aimer ne s'opposent d'ailleurs qu'en apparence : en réalité elles n'en font qu'une, et celle-ci est purement théologale puisque d'un côté comme de l'autre c'est Dieu qui est l'unique objet.

Ne sortons donc pas de là. Mais plutôt, mettons-nous bien en face de cette objectivité qui serait formidable si elle n'était au contraire l'aurore même de la vie éternelle qui nous est destinée. Nous sommes là infiniment au-dessus d'une vertu qui n'était qu'humaine : il ne s'agit plus, on s'en rend compte, de mettre l'homme en pleine possession de soi, il ne s'agit de rien moins que de le mettre en participation de Dieu. Il est clair que Dieu seul peut s'en charger en se constituant lui-même objet de tout. C'est donc lui, lui dans sa plus essentielle Déité, qui se donne, par sa Vérité en aliment à notre foi, par sa Sublimité en stimulant à notre espérance, par sa Toute-Beauté en pâture à notre tendre charité. (*De Virt.*, qu. 1, art. 12, sol.)

Cette objectivité est telle qu'elle donne lieu à une présence spéciale. Dieu est là non plus seulement comme celui qui est l'auteur immédiat de tout l'être, mais comme

celui qui cherche à se faire connaître et à se faire aimer. Il s'offre à l'âme qui s'ouvre à lui. Que l'âme qui a pour Dieu cette ouverture le connaisse et l'aime d'une manière actuelle, ou qu'elle en ait seulement la capacité sous forme d'habitude, Dieu est présent en elle de cette seconde manière, toute spéciale. Il est présent comme un objet qui s'offre à être connu et aimé. Il est présent comme un esprit à un autre esprit, comme un cœur dans un cœur. Nous pouvons bien dire que cette présence sous forme d'objet constitue une véritable présence d'intimité, une présence de privauté, *singularem modum essendi Deum in rebus*, dit saint Thomas; au lieu que la présence du Bon Dieu par manière de cause créatrice constitue seulement une présence d'immensité, commune à tout. Le même Dieu, qui est partout et en tout comme créateur, est spécialement comme ami dans les âmes auxquelles il se révèle et qu'il attire en lui. On devine par là ce que la présence d'intimité ajoute à la présence d'immensité. (Cf. I^a, qu. 8, art. 3, concl., sol. 4.)

En revanche, il ne faut pas perdre de vue que cette présence d'intimité repose sur la présence d'immensité. Elle en reçoit quant à son fondement une réalité incomparable. On sait en effet que Dieu est présent à sa créature, non pas seulement de loin par action de puissance et par vue de science, mais de tout près par contact de substance. Dieu est substantiellement présent partout où il est, en tout ce qu'il fait. Lors donc qu'il se rend, par pure faveur, intimement présent à ses amis, c'est par toute sa réalité qu'il est là au plus intime d'eux-mêmes, âme de leur âme, et c'est toute sa substance qu'il met pour ainsi dire à leur disposition, se communiquant à eux afin qu'ils s'ouvrent à lui. Il devient, ce faisant, leur hôte tout à fait intime, plus intime à eux-mêmes qu'ils ne le sont eux-mêmes; il est chez eux comme on est chez soi; il habite le fond de leur âme, il est à demeure en leurs puissances spirituelles, et c'est ce qui rend celles-ci proprement théologales.

Parmi les théologiens de ces derniers temps notre P. Gardeil est celui qui a le mieux montré cet enchaînement des deux présences. Il a fait voir aussi tout l'intérêt de cet enchaînement, si l'on veut bien saisir dans quelle atmosphère de présence réelle et mutuelle ont lieu d'une part les « visites » de Dieu à l'âme et de l'autre les attaches de l'âme à son Dieu, jusques et y compris l'expérience mystique. Nous devons toujours chercher en effet dans les âmes les plus saintes et vers ces plus hauts degrés de la vie avec Dieu le sens exact de l'ordre théologal et la portée véritable de cette présence réelle objective que nous essayons de décrire. Nous ne pouvons même nous faire une juste idée de cette présence que si nous la considérons dans son plein épanouissement. Or, en cette matière, c'est un des articles les plus certains de notre foi que toute cette « objectivité » théologale mène droit à la vision béatifique et y prépare très formellement : « Nous sommes maintenant enfants de Dieu et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que lorsque cela sera manifesté, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est (I Jean, III, 2)... Aujourd'hui nous voyons au moyen d'un miroir, d'une manière obscure, mais alors nous verrons face à face; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu (I Cor., XIII, 12). » Voilà dans quelles perspectives se situe dès ici-bas et dès maintenant, au moyen des vertus théologales, la présence objective de Dieu à l'âme aimée de lui. (Cf. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique.*)

Comme saint Thomas le dit si bien en s'appuyant sur les plus fermes données de la foi (1^a 2^{ae}, qu. 67, art. 3-6), dans la gloire béatifique, quand Dieu achèvera de se rendre objectivement présent, l'ordre théologal se trouvera porté soudain à son point de perfection. Nous perdrons totalement la foi et totalement l'espérance, parce que la lumière de foi fera place à la lumière de gloire et la croyance à la plus splendide évidence, et parce que la

pleine et entière possession se substituera à l'espérance. Mais nous nous apercevrons alors à quel degré d'intimité cette foi préparait cette vision, et cette espérance, la possession qui s'ensuit. Quant à la charité, bien loin de la perdre, nous la sentirons, inchangée mais extasiée, se jeter dans l'embrassement de la divine Beauté qu'elle était assurée de tenir en son amour. Le ciel apparaîtra comme l'accomplissement même de l'ordre théologal. L'âme bienheureuse comprendra que pendant qu'elle était sur la terre son Dieu était en elle et tout à elle : comme il y était dans toute sa réalité substantielle et qu'il donnait de si grands moyens d'avoir accès à sa divine intimité, l'âme se dira qu'elle avait en soi-même tout son ciel en germe. Car il est très sûr et très certain en effet que, si la vertu théologale est faite pour aboutir à un état de gloire, elle repose en nous sur un état de grâce qui n'est pas autre chose qu'une surélévation de tout notre être en participation à la vie même de Dieu.

III. — La vertu théologale repose sur l'état de grace

Saint Thomas insiste beaucoup sur ce rapport qu'il y a entre l'état de grâce et l'ordre théologal. Pour que Dieu constitue en nous cette présence objective que nous venons de dire, il ne suffit pas qu'il nous fasse faire à son égard des actes surnaturels ni même qu'il y dispose surnaturellement nos puissances par des habitudes appropriées. S'il s'en tenait à cela, il laisserait au fond de nous-mêmes trop de disproportion entre lui et nous : nous ne serions pas mûrs pour l'intimité, nous serions comme dépaysés dans l'amitié de Dieu. Voilà pourquoi c'est l'essence même de l'âme qui est transformée au contact du Dieu intime.

La vérité est que, pour réaliser dans l'âme toute la présence que l'on sait, Dieu y dépose tout le surcroît d'être qu'il faut. Il élève tout le fond spirituel de notre nature

à cet état de grâce qui est en nous comme une seconde nature, surajoutée à la première et adaptée à la divine nature. De la sorte, les vertus théologales existeront et s'exerceront en nous en parfaite harmonie avec quelque chose de plus profond dont elles sont le débouché, si l'on peut dire, et l'expression. Ceci explique ce que nous avons dit de leur force, impétueuse, insatiable, et comme instinctive, quand rien ne les empêche. De même que nos grandes puissances et facultés d'intelligence et de volonté expriment le fond même de notre nature et en traduisent la forme et les aspirations essentielles. (Cf. 1^a 2^{ae}, qu. 62, art. 1, concl., sol. 1; art. 2, sol. 1; qu. 110, art. 3, concl., sol. 2.)

Tout se rejoint et tout concorde. On voit se développer dans tout cela une solide et pénétrante analogie de proportion entre les éléments de l'ordre naturel et ceux de l'ordre surnaturel. Aux yeux du théologien qui s'applique à coordonner toutes ces choses cette analogie est une grande lumière. Elle aide puissamment à comprendre et à justifier les données de la foi, comme elle aide aussi à interpréter les expériences des âmes saintes.

Dieu ne fait pas les choses à demi. Par son Christ nous sommes redevenus participants de la divine nature. Cette participation sous forme objective exige et produit une transformation subjective de tout notre être. Notre nature en est toute surnaturalisée. Nous sommes, dit saint Thomas, comme une matière inflammable qui ayant pris feu participe à la nature du feu : ainsi d'une certaine manière l'homme devient participant à Dieu (qu. 62, art. 1, sol. 1). L'esprit est saisi d'abord, et dès maintenant le fond de l'âme est transformé par cet envahissement divin. Mais la chair qui fait aussi partie de notre nature, aura son tour et doit dès à présent se livrer à la grâce de Dieu. Cette grâce est un état qui nous prend tout entiers : c'est par lui que la Déité commence à nous déifier (1^a 2^{ae}, qu. 112, art. 1). Il y a là une véritable métamorphose, qui est plus belle en sa réalité que celles rêvées par le panthéisme. Car

sous cette métamorphose notre nature n'est point stupéfaite et anéantie en Dieu comme par absorption, mais elle est au contraire surfaite et surélevée en lui comme par adoption. De splendides affirmations qui sont pour nous articles de foi attestent que par l'état de grâce nous sommes « régénérés » en Dieu, « illuminés » de Dieu, « élus, saints et bien-aimés » de Dieu (qu. 110, art. 3, concl.). Les vertus théologales sont du reste la plus belle preuve de cette « surnature » : elles portent nos facultés spirituelles à une très haute puissance d'union à Dieu, par quoi elles sont la première manifestation de l'état de grâce (ibid., sol. 1).

Cet état de grâce est seul à faire que Dieu existe dans sa créature par mode d'intimité, *sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus.* C'est donc uniquement par le moyen de l'état de grâce que Dieu réalise dans les saints sa présence d'intimité. Il aurait beau surajouter à une substance créée, même à une substance d'homme ou d'ange, toutes sortes de perfections, la rendre par exemple géniale ou l'investir d'un pouvoir immense, aucune autre qualité que l'état de grâce ne pourrait faire que Dieu fût en cette créature comme un objet connu et aimé. — Ainsi parle saint Thomas (1ª, qu. 8, art. 3, sol. 4.)

Il aura bien soin de préciser, conformément aux plus claires données de la foi, que cet état de grâce n'est pas composé que de secours actuels et successifs, mais qu'il est constitué au fond de l'âme par une manière d'être renfort habituel et permanent. La même grâce, dit-il, qui nous rend ainsi foncièrement agréables à Dieu et ouverts à lui, est aussi celle qui cause en nous les aptitudes théologales suivant même leur ordre de perfection et leur puissance de vie. L'on voit en effet ces vertus surhumaines et divines découler formellement de la grâce de Dieu en nous. On les voit aussi découler formellement l'une de l'autre, marquant la propension de l'état de grâce

à l'état de gloire. C'est un aspect des choses qui est plein de vérité et de conséquence. Le lecteur peut se reporter pour cet exposé au IIIe livre du *Contra Gentes*, ch. 148 à 154. Je ne sache pas que l'auteur ait jamais présenté plus lumineusement cet enchaînement des vertus théologales, dans le rapport qu'elles ont l'une à l'autre, et dans celui qu'elles ont toutes à l'état de grâce et à la vision béatifique. Ce passage est tout à fait remarquable; il a sur chaque point les plus beaux textes à l'appui.

Ce que Dieu cherche par-dessus tout, c'est à se faire aimer. D'autre part, ce qui peut plus que tout nous transporter en lui et même déjà nous transformer en lui, c'est en effet de l'aimer, de le chérir. Voilà pourquoi la grâce qui nous dirige vers la vision face à face et nous y prépare ne peut faire autrement que de causer en nous surtout l'amour de Dieu : elle fait de l'homme un amant de Dieu, *per gratiam homo efficitur Dei dilector*. (*C. Gentes*, III, 152.) — Mais, par là même que la divine grâce cause en nous la charité il est nécessaire qu'en nous la foi soit aussi causée par elle. Puisque la grâce nous imprime vers notre fin ultime un mouvement qui n'a rien de violent, mais qui est profondément voulu par nous, il faut qu'elle nous fournisse une certaine connaissance de cette fin, il faut que nous sachions vers qui et vers quoi nous allons. Cette connaissance ne peut être, dans l'état présent des choses, la vision à découvert. Cependant il faut que ce soit une connaissance dépassant déjà celle qui est dans nos moyens naturels. Telle est précisément cette foi que la divine grâce produit en nos esprits pour les soumettre à la Vérité première par manière de créance et de docilité en attendant qu'ils voient d'une vue évidente. Dieu se comporte là comme un bon maître envers son petit élève : l'élève, au commencement, recevra les conceptions du maître non comme les comprenant par soi-même, mais sous forme de croyance comme des choses qui sont au-dessus de sa propre capacité ; mais, à la fin, quand il aura été tout à fait formé, il pourra comprendre. (Ibid., 153.) —

Par les mêmes principes on peut aussi montrer, continue saint Thomas, que la grâce doit engendrer en nous l'espérance de la béatitude future. Quand nous aimons quelqu'un et que nous nous savons aimés de lui, nécessairement nous espérons beaucoup de lui. Or par la grâce l'homme est fait ami de Dieu dans l'attachement de la charité, et même la foi lui apprend que Dieu l'a aimé le premier : ainsi, aimant son Dieu et se sachant aimé de lui, il est inévitable qu'il espère beaucoup de lui. Par où il apparaît que si l'espérance est une préparation à la vraie dilection, en revanche la charité confirme dans l'espérance. En outre, quand on aime, on a un grand désir d'être uni à celui qu'on aime : il faut donc que la charité en nous faisant aimer Dieu suscite en nous ce grand désir d'union à lui ; et comme la foi de son côté déclare que cette union à Dieu est possible et au-delà même de tout ce qu'on peut concevoir, il s'ensuit que le désir est érigé en espérance. Le rôle de cette espérance est justement d'imprimer en nos affections ce très fort élan qui doit durant cette vie nous emporter vers Dieu et nous faire absolument compter sur lui. (Ibid., 154.)

Ainsi l'on voit clairement, ce me semble, que la vertu théologale constitue par ses trois grandes branches, de foi, d'espérance et de charité, toute la puissance de vie et de mouvement qui est contenue dans l'état de grâce. La vertu théologale forme, si l'on peut ainsi dire, le dynamisme de l'état de grâce. C'est comme un déploiement dans l'âme de facultés surnaturelles dont toute l'activité est faite pour se concentrer et pour se consommer en Dieu.

L'on voit également que, mise à part l'anomalie connue d'une foi et d'une espérance survivant à la charité, tout l'ordre théologal est dominé par la charité et tout le développement de ce genre de vertu inspiré par la charité. Saint Thomas indique ce rôle central et animateur de la vertu de charité (1ª 2ªe, qu. 62, art. 4, concl. in fine).

Il y revient plus longuement à propos de la connexion des vertus (qu. 65, art. 2-5) et de leur ordre de grandeur (qu. 66, art. 6). On peut le dire sans équivoque : l'ordre théologal n'est pas autre chose que l'ordre de la charité, et l'ordre de la charité c'est au fond celui même de la grâce.

Qu'on me permette, pour la joie de maint lecteur et la mienne propre, de citer ici quelques pensées de Pascal qui me semblent traduire, en un si beau français, les plus belles des idées de saint Thomas que je viens de commenter. — Sur l'ordre surnaturel de grandeur des vertus théologales : « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela, et soi; et les corps, rien. Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité : cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel (n. 793). » — Sur l'objet divin offert à l'ordre entier des vertus théologales : « Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation; c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même (n. 556). Le Dieu des chrétiens est un Dieu qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien, que tout son repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer (n. 544). » (*Pensées*, édition Brunschvicg.)

Passe-Prest.

R. Bernard, O. P.

Chronique d'histoire de la spiritualité

HAUT MOYEN AGE

A l'entrée du haut moyen âge nous rencontrons un auteur spirituel qui, sous le faux nom de Prosper, a exercé une certaine influence. C'est Julien Pomère. M. G. Fritz lui a consacré une notice (1), dans laquelle il analyse son principal ouvrage : le *De vita contemplativa*. C'est une sorte de manuel d'édification à l'usage des clercs, qui, dans les deux premiers livres, donne des directives pour le ministère pastoral, et dont le troisième traite des vertus et des vices. Notons en passant que Pomère ne croit pas que l'homme puisse arriver ici-bas à voir Dieu *sicuti est* : cette vision est réservée au ciel.

L'influence du livre se remarque aisément aux fréquentes mentions qui en sont faites dans les catalogues des bibliothèques médiévales. Si l'on voulait étudier le crédit dont il jouit dans les milieux monastiques, il faudrait commencer, croyons-nous, par la Règle de saint Benoît, sans oublier la vieille préface qui se chante encore de nos jours, dans les monastères bénédictins, à la profession solennelle.

L'élève le plus illustre de Pomère a été saint Césaire d'Arles, qui suivit quelque temps ses leçons de rhétorique. Dom Morin, O. S. B., qui depuis le début de sa carrière scientifique n'a cessé de s'occuper du grand évêque d'Arles, vient de donner une édition critique de sa Règle aux moniales (2). On trouvera d'abord le texte de la Règle telle qu'elle fut rédigée au plus tard vers 512, puis la *Recapitulatio* de l'année 534, la

(1) Art *Pomère (Julien)* dans le *Diction. de théologie catholique*, t. XII, col. 2537-2543.

(2) Dom G. Morin, O S.B., *S. Caesarii Arelatensis Episcopi Regula Sanctorum Virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa* (*Florilegium Patristicum*, fasc. XXXIV). Bonn, Hanstein, 1933, in-8, 55 pp.

lettre par laquelle le pape Hormisdas (514-523) confirme les privilèges et les possessions du monastère d'Arles, et un fragment liturgique provenant du même monastère. A ces documents l'éditeur a ajouté trois instructions, sous forme de lettres, adressées à des religieuses. Les deux premières sont incontestablement de saint Césaire. Quant à la troisième, tout porte à croire qu'elle n'est pas de lui, encore que les manuscrits la joignent aux précédentes.

De qui serait-elle alors? Dom Morin ne le dit pas. S'il nous était permis de mettre un nom en avant, nous voudrions proposer celui de Julien Pomère. Au témoignage de saint Isidore (*De viris illustribus*, c. 25; P. L., t. 83, col. 1096), Pomère a écrit un petit traité (*libellum*) sur la manière de conduire les religieuses : *De virginibus instituendis*, que l'on considère comme perdu. Ne serait-ce pas la troisième instruction pseudo-césaréenne? Le titre conviendrait à merveille. Le style, dont la recherche sent parfois le rhéteur, les pensées et les préoccupations dominantes, tout rappelle le *De vita contemplativa*. Enfin, on s'expliquerait au mieux pourquoi la tradition a joint ce morceau aux lettres de Césaire, puisqu'il provient du même milieu arlésien et émane du précepteur même du saint.

Reprenant une thèse, déjà solidement établie au XVIII[e] siècle par l'abbé J.-B. Morel, mais à peu près complètement oubliée depuis, Dom Morin (1) confirme l'origine césarienne de l'*Expositio in Apocalypsim* publiée à la suite des œuvres de saint Augustin (P. L., t. 35, col. 2417-2452), en ce sens que nous avons là, non pas des homélies proprement dites de saint Césaire, mais de simples matériaux recueillis en vue de la prédication. C'est ce qui expliquerait les nombreuses défectuosités du recueil : manque d'ordre et de proportion, redites, peu d'originalité, etc.

Dès 1899 Dom Morin avait revendiqué pareillement pour saint Césaire le *De mysterio Sanctae Trinitatis*, publié pour la première fois, mais d'une façon partielle et assez peu satisfaisante, par Dom L. Tosti, O. S. B. Pour remédier aux défauts de cette publication, qui a, en outre, le tort d'être

(1) Dom G. Morin, O.S.B., *Le commentaire homilétique de S. Césaire sur l'Apocalypse* (*Revue Bénéd.*, XLV, 1933, pp. 43-61).

difficilement abordable, il en donne aujourd'hui un texte soigneusement revu sur les manuscrits (1).

Le haut moyen âge est l'époque par excellence des florilèges. C'est un de ces recueils qu'étudie Dom Don. de Bruyne, O. S. B. (2) : les *Testimonia divinae scripturae*, publiés parmi les œuvres de saint Isidore (P. L., t. 83, col. 1203-1218). C'est tout simplement un résumé du *Liber de divinis scripturis* pseudo-augustinien, auquel on a ajouté dans la première moitié du VII[e] siècle un florilège patristique. A l'aide d'un nouveau manuscrit, plus ancien et meilleur que celui qui a servi à l'édition courante, Dom de Bruyne réédite la partie biblique.

L'ouvrage connu généralement sous le titre *De institutione regia* (P. L., t. 106, col. 279-306), mais qui s'appellerait plus exactement *Admonitio Jonae episcopi ad Pippinum*, n'est, lui aussi, qu'un recueil d'extraits de la Bible et des Pères. Il fut adressé par Jonas, évêque d'Orléans, à Pépin, roi d'Aquitaine, quelque temps après le concile de Paris de 829. A l'occasion d'une réédition récente, malheureusement sans grande valeur pour le rétablissement du texte, Dom A. Wilmart, O. S. B., présente un certain nombre de remarques critiques et fait connaître en même temps un florilège sur les devoirs des évêques, dans lequel il incline à voir un dossier ou répertoire formé par les soins de Jonas (3). On y retrouve plusieurs chapitres de l'*Admonitio*.

Bien que tout nourri de la doctrine des Pères, Paschase Radbert est déjà beaucoup plus personnel que la plupart de ses contemporains. Ses apports à la théologie mariale n'étaient connus jusqu'ici que par son *De partu virginis*. Il faudra désormais y ajouter la lettre-homélie du pseudo-Jérôme sur l'Assomption de Notre-Dame (P. L., t. 30, col. 126-147), qui exalte en des termes si magnifiques les vertus et la gloire

(1) Dom G. Morin, O.S.B., *Le traité de S. Césaire d'Arles « De Mysterio Sanctae Trinitatis »* (*Revue Bénéd.*, XLVI, 1934, pp. 190-205).

(2) Dom D. de Bruyne, O.S.B., *Étude sur le « Liber de divinis scripturis »* (*Revue Bénéd.*, XLV, 1933, pp. 119-141 ; cf. *ibid.*, XLIII, 1931, pp. 124-141).

(3) Dom A. Wilmart, O.S.B., *L'admonition de Jonas au roi Pépin et le florilège canonique d'Orléans* (*Revue Bénéd.*, XLV, 1933, pp. 214-233).

de la Vierge, et que nous lisons encore en partie au Bréviaire à la fête de l'Immaculée Conception.

A l'aide des seules ressources de la critique interne Dom Morin avait pressenti, dès 1888, que l'homélie en question devait être l'œuvre du célèbre abbé de Corbie. Nous le savons désormais d'une façon indiscutable grâce au témoignage d'un des moines de Paschase, Ratramne, personnage bien placé pour être exactement informé (1).

C'est Paschase, également, qui, au dire de Ratramne, a composé la charmante Histoire *de Nativitate Mariae*, le plus sobre et le plus discret des Évangiles apocryphes. Par suite de cette double identification, tirée par Dom C. Lambot, O. S. B., d'une lettre inédite d'Hincmar, l'œuvre mariale de Radbert acquiert un enrichissement considérable. Rappelons, pour mémoire, que, de son côté, Dom Wilmart a proposé il y a quelques années de lui restituer le *Liber de Assumptione B. Mariae Virginis*, attribué parfois, mais à tort, à saint Anselme, et imprimé parmi les œuvres de saint Augustin (P. L., t. 40, col. 1141-1148) (2).

En même temps nous avons une nouvelle preuve du prestige dont jouissait Radbert et de l'influence qu'il a exercée. On a pu montrer, en effet, que l'auteur des *Catéchèses celtiques*, mises au jour récemment par Dom Wilmart (3), a mis à contribution ses œuvres théologiques et exégétiques (4).

Nous avons eu déjà plusieurs fois l'occasion d'attirer l'attention de nos lecteurs sur les belles découvertes du R. P. G. Théry, O. P., relatives à la plus ancienne traduction latine des écrits du Pseudo-Denys : celle qui fut élaborée entre 832 et 835 par Hilduin, abbé de Saint-Denys (5). Dans

(1) Dom C. Lambot, O.S.B., *L'homélie du pseudo-Jérôme sur l'Assomption et l'Évangile de la Nativité de Marie, d'après une lettre inédite d'Hincmar* (*Revue Bénéd.*, XLVI, 1934, pp. 265-282).

(2) Dom A. Wilmart, O. S. B., *Les homélies attribuées à S. Anselme* (*Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen-âge*, II, 1927, p. 14, note 4).

(3) Cf. *Vie Spirituelle*, XXXVII, 1933, Supplément, pp. [118-119].

(4) Dom A. Wilmart, O.S.B., *Une source carolingienne des Catéchèses celtiques* (*Revue Bénéd.*, XLV, 1933, pp. 350-351).

(5) Cf. *Vie Spirituelle*, Supplément, IX, 1924, p. [602]; XII, 1925, p. [231]; XXXIV, 1933, p. [112].

l'intention de présenter un travail d'ensemble sur ce sujet, le savant Dominicain a réuni en un volume quelques-uns de ses articles antérieurs, non sans les avoir refondus et considérablement augmentés (1). Deux autres volumes, dont le second contiendra le texte inédit de cette version, suivront encore.

Il est superflu d'insister sur l'intérêt de pareille étude. Tout le monde est d'accord pour dire que les écrits dionysiens ont dû jouer un rôle important dans la formation de la pensée médiévale. Mais comment se rendre un compte exact de ce rôle, si l'on n'est fixé tout d'abord sur le texte qui est au point de départ de cette assimilation progressive? Les travaux entrepris par le R. P. Théry ne nous laisseront rien ignorer de ce qu'il nous importe de savoir; ils nous aideront à mieux comprendre la doctrine de l'Aréopagite, telle qu'elle a été connue, interprétée, et parfois déformée par les théologiens du moyen âge.

Nous n'avons pas à signaler la série d'articles consacrés à un autre interprète du Pseudo-Denys : Thomas Gallus. Les lecteurs de la Revue ont pu les apprécier par eux-mêmes (2).

C'est principalement à sa qualité de traducteur de Denys que Jean Scot Érigène doit le plus clair de son influence réelle. Car, en dépit de ses mérites et du bruit qui s'est fait autour de son nom, surtout de nos jours, on ne peut pas dire que son œuvre de penseur ait influé d'une façon notable sur le développement de la théologie médiévale.

C'est pourtant le penseur que Dom M. Cappuyns, O. S. B., a surtout en vue dans le volume solidement documenté qu'il vient de consacrer à Scot Érigène (3). Ouvrage remarquable,

(1) G. Théry, O.P., *Études dionysiennes*, t. I : *Hilduin, traducteur de Denys* (*Études de philosophie médiévale*, vol. XVI), Paris, Vrin, 1932, gr. in-8, IV-183 pp.

(2) G. Théry, O. P., *Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus : l'Extractio, l'Explanatio sur la Théologie mystique* (*Vie Spirituelle*, Supplément, XXXI, 1932, pp. [147-167]; XXXII, 1932, pp. [22-43]; XXXIII, 1932, pp. [129-154]); *Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus* (*Vie Spirituelle*, Supplément, XXXVII, 1933, pp. [94-115], [153-178]; XXXVIII, 1934, pp. [22-51]).

(3) Dom M. Cappuyns, O.S.B., *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain, Abbaye du Mont-César; Paris, Desclée de Brouwer, 1933, gr. in-8, XXIII-410 pp.

« d'une valeur exceptionnelle », a dit Dom Morin (1), mais qu'on ne parcourt cependant qu'avec une certaine appréhension. L'époque est aux réhabilitations, et toutes ne sont pas également heureuses. Celle-ci — car c'en est bien une — fait au premier abord un peu trop l'impression d'une thèse, tant l'auteur semble se plaire à prendre le contre-pied des opinions généralement reçues.

Jean Scot n'est pas un philosophe profane ; c'est un théologien, formé à l'école des Pères et qui ne cherche, à l'aide de la Tradition et de la réflexion, qu'à pénétrer le sens de l'Écriture et de la foi. Il n'est pas davantage un rationaliste, qui réclame pour la raison une autonomie absolue ; en vrai fidèle, il subordonne toujours la raison à la Révélation. Enfin et surtout, il n'est pas le panthéiste qu'on nous présente trop souvent.

Sans doute on trouve dans son œuvre un monisme fortement accusé. Mais il n'y a là, nous dit Dom Cappuyns, que « la forme chrétienne du monisme néo-platonicien, exprimée au moyen d'une terminologie latine défectueuse. L'unité que ce monisme chrétien suppose entre Dieu et la créature n'est pas une identité : elle ne se tient ni dans l'ordre de l'existence, ni dans l'ordre des essences individuelles informées par l'existence ; elle appartient tout entière à l'exemplarisme. Considérées sous l'angle de ce dernier, Dieu contient en lui toutes les créatures, et toutes les créatures sont des théophanies de Dieu. La conception moniste qui en résulte ne confond ni ne supprime les substances, et d'autre part n'unifie pas seulement des concepts. Elle prétend s'attacher aux réalités les plus élevées, à l'aspect éternel, immuable, divin des choses, c'est-à-dire, d'après les déclarations expresses de notre auteur, à Dieu et aux prototypes divins des créatures. Bref, s'il fallait caractériser d'un mot le monisme de Jean Scot, nous l'appellerions : monisme exemplariste » (p. 385). C'est celui que l'on retrouvera, abstraction faite de Maître Eckart, dans la mystique spéculative du XIV^e^ siècle.

Mais alors, si la doctrine d'Érigène échappe à tout repro-

(1) *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, II, 1933, p. 179*, n. 322.

che, comment expliquer les condamnations dont elle fut frappée à plusieurs reprises? Dom Cappuyns n'a pas de peine à se débarrasser de la lettre du pape Nicolas Ier : elle est manifestement apocryphe. Quant au *Liber Joannis Scoti* sur l'Eucharistie, qui fut examiné et condamné au synode de Verceil en 1050, il y a eu erreur d'attribution de la part des Pères du concile; le livre en question — les textes incriminés en font foi — appartient, non pas à Scot, mais à Ratramne.

Restent les condamnations prononcées au XIIIe siècle, et la mise à l'Index, maintenue jusqu'à nos jours. On sait, en effet, qu'au concile de Paris, en 1210, le *De divisione naturae* d'Érigène fut condamné en même temps qu'Aristote. Et dans sa lettre du 23 janvier 1225 le pape Honorius III ordonne que ce livre, « totus scatens vermibus hereticae pravitatis », soit recherché avec le plus grand soin et envoyé à Rome en tous ses exemplaires, complets ou partiels, afin d'y être solennellement brûlé; « ceux qui après un délai de quinze jours auraient la présomption de garder encore sciemment, en tout ou en partie, ledit livre encourront la peine de l'excommunication ».

Comment Dom Cappuyns arrive-t-il à concilier ces condamnations avec son essai de réhabilitation? Il ne le dit pas expressément. S'étant restreint de parti-pris à l'étude des « principaux traits » de la doctrine érigénienne (p. VIII), il déclare « n'avoir pas à juger de l'orthodoxie de cette doctrine sur tel point particulier » (p. 384). Cela ne l'empêche pas de maintenir avec force — et avec raison, croyons-nous — l'inanité de l'accusation de panthéisme; il espère même que son « esquisse toute provisoire » sera « assez convaincante pour que l'interprétation de notre auteur s'engage décidément à l'avenir sur une voie nouvelle, et consente à considérer Jean Scot lui-même comme un théologien, — et non plus seulement comme un philosophe, — dont on a dit trop de mal » (p. VIII).

C'est que Dom Cappuyns a voulu étudier Érigène en fonction de ses sources néoplatoniciennes. Ce sont ces doctrines néoplatoniciennes, incomprises et exprimées en des formules déficientes, qui ont donné lieu au grief d'hérésie. Mais si Dom C., armé de la critique historique, a pu déceler sans trop de peine le sens authentique de ces formules souvent déconcertantes, il faut avouer que pour le lecteur moyen le

danger de s'égarer n'était nullement imaginaire. C'est ce qui a motivé les sévérités de Rome (1).

Hâtons-nous d'ajouter, en terminant, que pour toute la partie documentaire l'ouvrage de Dom Cappuyns est un modèle du genre.

DOUZIÈME SIÈCLE

C'est également une réhabilitation, tout au moins partielle, qui résulte de l'étude de M. J. Cottiaux sur la conception de la théologie chez Abélard (2). Conduit rigoureusement suivant les règles de la méthode historique, ce travail aboutit à cette conclusion, qu'Abélard n'est pas l'hérésiarque, « le précurseur de l'Antéchrist », dont nous parle saint Bernard. Il n'est ni rationaliste, ni agnostique, ni sabellien.

« L'étude des griefs de saint Bernard contre Abélard, comme celle de la procédure suivie par le concile, laisse une impression pénible. Tout le monde s'accorde à dire qu'il faut *interpréter* la pensée d'Abélard pour retrouver dans ses œuvres la plupart des propositions qu'on lui impute, et « qu'il y a des violences de langage qui déshonorent les meilleures causes ». Le procès lui-même semble conduit contre toute équité » (p. 826).

Mais il faut reconnaître que la méthode d'Abélard pouvait prêter à équivoque et que ses écrits renferment bien des obscurités. D'autre part sa pensée a été plus d'une fois déformée par ses propres disciples et on lui a attribué des idées, voire des ouvrages, qui n'étaient pas de lui. Tout cela explique comment l'abbé de Clairvaux, « ex christianae religionis fervore zelotypus et ex habituali mansuetudine credulus », comme s'exprime un contemporain, a pu de bonne foi voir en lui un homme néfaste qu'il fallait abattre à tout prix.

Cette réhabilitation n'est pourtant que le résultat négatif de la belle et forte étude de M. Cottiaux. Son résultat positif

(1) C'est la remarque que Dom C. relève déjà chez Guillaume de Malmesbury (p. 384), chez Albéric de Trois-Fontaines (p. 250) et chez Nicolas de Cuse (p. 251).

(2) J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard* (*Revue d'hist. eccl.*, XXVIII, 1932, pp. 247-295, 533-551, 788-828).

est de nous faire mieux comprendre la méthode théologique d'Abélard et quels sont, d'après lui, les rapports de la raison et de la foi. L'historien de la spiritualité retiendra en particulier les pages sur la place de la connaissance mystique, désignée souvent sous le nom d'*intelligentia*, dans le développement de la foi.

Il est un point, cependant, sur lequel il paraît difficile de disculper entièrement Abélard : c'est celui du dogme de la Rédemption (1). Non pas qu'il ait réduit l'efficacité de la mort du Christ à sa seule valeur d'exemple, comme le lui faisait dire saint Bernard en s'appuyant en partie sur un *Liber Sententiarum* dont Abélard rejette la paternité (2). A la conception purement subjective de l'œuvre rédemptrice, qui lui est propre, il a régulièrement associé la notion d'un mérite du Christ, valable devant Dieu, prévu et préparé par sa Providence en notre faveur. Mais la difficulté est de savoir comment il conciliait ces deux aspects de la rédemption.

Il semble bien que pour Abélard l'élément subjectif était le principal. M. Rivière serait porté à croire que, dans le système abélardien, les mérites du Christ n'interviennent qu'à titre complémentaire, en vue de parfaire le travail de l'homme et d'en combler l'insuffisance. « Survenant pour ainsi dire à la dernière heure comme un facteur auxiliaire dans l'accomplissement des destinées individuelles, le sacrifice de la croix n'apparaît pas, ou pas assez, comme la condition posée par Dieu de ce rétablissement du plan surnatu-

(1) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez Abélard* (*Revue des sciences relig.*, XII, 1932, pp. 355-388); *Les « capitula » d'Abélard condamnés au concile de Sens* (*Recherches de théol. anc. et méd.*, V, 1933, pp. 5-22).

(2) Abélard, *Confessio fidei*, P. L., t. 178, col. 107. Le texte a été rappelé par M. Cottiaux (*Revue d'hist. ecclés.*, XXVIII, 1932, p. 827, note 1). M. Rivière n'en a pas tenu compte; sur la foi de saint Bernard il a cru à l'authenticité du *Liber Sententiarum* (*Revue des sciences relig.*, XIII, 1839, p. 3 et p. 190, note). Je ne vois pas non plus comment M. Rivière peut dire (*loc. cit.*, XII, p. 370) qu'en reconnaissant dans sa *Confessio fidei* la valeur objective de la mort rédemptrice, Abélard avoue par là même qu'il l'avait niée auparavant et qu'il avait réellement enseigné la doctrine condamnée qu'on lui imputait. On en peut conclure seulement qu'il avait été attaqué sur ce point.

rel qui seul les rend possibles. Au lieu d'être un principe, ce qu'Abélard conserve de valeur objective à l'action du Rédempteur n'est plus qu'une espèce de surcroît; c'est dire que, bon gré, mal gré, sa doctrine se révèle inadéquate au plus essentiel du donné chrétien ». Mais était-ce là la véritable pensée d'Abélard? Le dernier mot n'est pas dit.

Toute cette question de l'efficacité du mystère rédempteur est d'un intérêt capital pour l'histoire de la spiritualité christocentrique du moyen âge. Aussi lira-t-on avec le plus grand profit les études pénétrantes que M. J. Rivière a consacrées à l'histoire de ce problème (1) et qu'il vient de réunir en volume (2). Je ne sais si c'est sous l'influence des théories d'Abélard; mais il est certain qu'à partir du XII[e] siècle beaucoup d'auteurs spirituels insistent de plus en plus sur l'élément subjectif de la rédemption et sur le rôle pédagogique de la vie et de la mort du Christ. L'aspect objectif et théocentrique de l'œuvre rédemptrice passe à l'arrière-plan; au lieu de voir dans la Passion le sacrifice offert au Père pour l'expiation de nos péchés, on préfère la considérer comme une leçon et une provocation à l'amour. C'est l'imitation du Christ, et non plus la participation à ses mystères, qui prend la première place. Saint Bernard, qui a si âprement combattu Abélard, est des premiers à marcher dans cette voie.

A ce même problème sotériologique se rattache le prétendu conflit entre les attributs divins, la justice et la miséricorde, que les prédicateurs et les auteurs spirituels ont imaginé pour dramatiser le dogme de la rédemption. C'est un thème qui a été souvent exploité. On trouvera d'utiles indications sur ce sujet dans un article subséquent de M. J. Rivière (3).

Le même auteur a montré aussi que l'ouvrage inédit, récemment publié sous le nom de saint Anselme par le

(1) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge* (*Revue des sciences relig.*, XI, 1931, pp. 353-381, 568-589; XII, 1932, pp. 161-193, 355-388, 533-571; XIII, 1933, pp. 1-24, 186-218).

(2) J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge*, Paris, Vrin, 1934, in-8 (*Bibliothèque thomiste*, XIX).

(3) J. Rivière, *Le conflit des « Filles de Dieu » dans la théologie médiévale* (*Revue des sciences relig.*, XIII, 1933, pp. 553-590).

R. P. E. Druwé, S. J. (1), ne peut être tenu pour un premier jet du *Cur Deus homo*, comme le pensait l'éditeur : mais qu'il faut y voir plutôt un sermon inspiré de saint Anselme et rédigé vers 1110-1120 (2).

Une nouvelle édition des œuvres d'Abélard, nous dit Dom A. Wilmart, O. S. B., serait une tâche « aussi utile qu'intéressante »; et il ajoute qu'il faut en dire autant des ouvrages de maître Hugues, le chef de file des Victorins au XII[e] siècle (3). C'est pour préparer une édition plus satisfaisante de ce dernier qu'il nous fait connaître quelques manuscrits contenant un choix de ses opuscules. On entrevoit ainsi de quelle manière ceux-ci furent connus des contemporains et de la génération suivante.

Le poète Bernard de Morlas, ou de Morlaix, — d'autres préfèrent dire de Murles, ou même de Morval, — demeure pour nous un personnage assez énigmatique. Nous savons seulement qu'il appartenait à l'ordre de Cluny du temps de Pierre le Vénérable (1122-1156). On connaît ses deux poèmes, le grand *De contemptu mundi* et sa réplique plus courte le *De vanitate mundi*; le célèbre *Mariale*, revendiqué à tort pour saint Anselme, a toute chance de lui appartenir également.

A ce dossier Dom Wilmart vient d'ajouter quatre pièces nouvelles (4). A vrai dire, seule la quatrième, adressée au Pape Eugène III (1145-1153), porte le nom de Bernard et permet de deviner que l'auteur appartenait à l'Ordre de Cluny. C'est un poème de 1174 vers sur les huit vices capitaux. Mais les rapprochements qu'on peut établir avec le *De contemptu mundi* ne permettent guère de douter que les trois autres ne

(1) E. Druwé, S. J., *Libri sancti Anselmi* « *Cur Deus homo* » *prima forma inedita*, Rome, Université Grégorienne, 1933, in-8, XII-104-[46] pp.

(2) J. Rivière, *Un premier jet du* « *Cur Deus homo* »? (*Revue des sciences relig.*, XIV, 1934, pp. 329-369).

(3) Dom A. Wilmart, O.S.B., *Opuscules choisis de Hugues de Saint-Victor* (*Revue Bénéd.*, XLV, 1933, pp. 242-248).

(4) Dom A. Wilmart, O. S. B., *Grands poèmes inédits de Bernard le Clunisien* (*Revue Bénéd.*, XLV, 1933, pp. 249-254). La notice sur *Bernard de Morlaix*, dans le *Dict. d'hist. et de géogr.*, devra être complétée dans ce sens.

soient de la même main. Le premier est un long poème *de Trinitate et de fide catholica*. Le second, inspiré de Cassien, a pour titre : *De castitate servanda*. Quant au troisième, l'auteur y met en vers les livres des Rois.

De Guigues Ier († 1136), « vrai fondateur de l'Ordre des chartreux », Dom Wilmart a retrouvé une lettre spirituelle, qui peint à merveille l'esprit du nouvel institut : esprit de retraite, de pauvreté et d'imitation du Christ. L'introduction que le savant éditeur a mise en tête de sa publication souligne l'intérêt du document et le situe dans l'ensemble des manifestations de la vie spirituelle au XIIe siècle (1).

On en rapprochera les Méditations de Guigues II, publiées ici même par Mlle M. Davy, et où l'idée de l'imitation du Christ prend un relief si vivant, — ainsi que le sermon sur la chartreuse du Mont-Dieu, que le franciscain Théophile de Meaux prononça vers 1379 (2).

Saint Bernard a trop marqué de son empreinte l'histoire du XIIe siècle pour ne pas attirer l'attention des historiens. L'article qui lui est consacré dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie* (t. VIII, col. 610-644) ne contient malheureusement que quelques lignes sur sa doctrine spirituelle. Le R. P. J. Canivez, O. Cist., y définit sa spiritualité comme « un mélange de rigorisme ascétique et de religiosité affective ». L'exposé de la lutte contre Abélard et contre Cluny appellerait quelques réserves. Pour le premier point on pourra se reporter à ce qui a été dit plus haut; quant au second, il faudra tenir compte de l'étude suivante de Dom Wilmart (3).

En 1124-1125 saint Bernard avait publié son grand manifeste contre Cluny, *Apologia ad Guillelmum*, « vrai chef-d'œuvre du genre pamphlétaire ». Pour expliquer l'excès évident de cette diatribe, il faut se rappeler, nous dit Dom Wilmart, le caractère de l'abbé de Clairvaux : « saint Bernard était une

(1) Dom A. Wilmart, O.S.B., *L'appel à la vie cartusienne suivant Guigues l'Ancien* (*Revue d'asc. et de myst.*, XIV, 1933, pp. 337-348).

(2) M.-M. Davy, *Un sermon inédit sur la chartreuse du Mont-Dieu* (*Revue d'asc. et de myst.*, XIV, 1933, pp. 349-368).

(3) Dom A. Wilmart, O.S.B., *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard* (*Revue Bénéd.*, XLVI, 1934, pp. 296-344).

sorte de voyant, qui se plaçait d'instinct au-dessus des réalités immédiates et passait à côté des personnes, sans les remarquer; de même qu'il pouvait offenser, sans jamais s'en douter. ... Aujourd'hui, à longue distance du débat, l'on ne méconnaît plus que le manifeste du Cistercien, même s'il renferme de dures vérités, confine, plus qu'il n'eût fallu, à la satire; car il n'y a guère d'autre mot pour qualifier les effets de cette verve outrancière et sarcastique. Les contemporains, les victimes surtout, n'ont pu avoir un sentiment différent ».

Le texte publié par Dom Wilmart le montre bien. C'est une riposte, due peut-être à Hugues d'Amiens, alors abbé de Reading (1125-1129); en tout cas, à un polémiste redoutable et retors. Si tous ses arguments ne sont pas également valables, il l'emporte du moins sur son adversaire par le souci de maintenir la discrétion si humaine de saint Benoît. « C'est par cette dernière note, selon nous, que la nouvelle réponse à l'*Apologie*, en dépit d'exagérations trop fréquentes, reste dans la vérité, et confond, en définitive, l'opuscule de saint Bernard. Car, si l'on ose porter un jugement sur le fond de la querelle, force est d'avouer que Cîteaux, l'héroïque Cîteaux et tout ce qu'il représente, proposait un retour à la vie sublime et dangereuse des Pères du désert et, dans la même mesure, qu'il était étranger à la propre pensée de saint Benoît. Toute la question est là » (p. 308-309).

Reprenant un mot de Dom Cabrol, le R. P. J. Canivez, O. Cist., dit de son côté : « Saint Bernard, c'est l'ascétisme; Pierre le Vénérable et Cluny, c'est l'humanisme. » Et il ajoute : « Les deux conceptions sont parfaitement légitimes, elles sont le résultat de tendances diverses dans l'application de la même règle (1). » Il s'agit seulement de savoir si l'une n'est pas plus conforme à l'esprit de saint Benoît que l'autre. Et dans ce cas, il faut dire, l'histoire en mains, que d'un côté on interprétait la Règle avec la rigueur d'un Père du désert (*rigor cisterciensis*, c'était l'expression consacrée), tandis que de l'autre on s'inspirait davantage de la discrétion de saint Benoît.

Nous ne voulons pas nier pour autant que des abus ne se

(1) Art. *Bernard de Clairvaux*, dans le *Dict. d'hist. et de géogr.*, t. VIII, col. 617.

fussent glissés dans l'institut clunisien. Les abus, au cours du temps, ne se laissent guère éviter. Chez les Cisterciens eux-mêmes ils ne tardèrent pas à se manifester. Pour ce qui regarde Cluny, Pierre le Vénérable fit tout son possible pour y porter remède. Mais là n'était pas le fond du débat. Les abus mis à part et écartés, l'opposition des deux tendances subsistait tout entière.

Volontiers nous reconnaissons aussi que l'interprétation rigoriste de Cîteaux a produit des fruits merveilleux de sainteté. Nous nous demandons seulement si cette sainteté porte dans tous ses éléments la marque authentique de l'esprit de saint Benoît.

Si l'on veut se rendre compte de l'esprit de Cîteaux et le prendre sur le vif, il faut étudier les décrets des chapitres généraux de l'Ordre, que le R. P. J. Canivez, O. Cist., réédite en ce moment (1). Les deux volumes parus jusqu'ici, et qui vont de l'année 1116 à 1261, embrassent précisément l'âge d'or de Cîteaux. Il y a là une mine de renseignements de toute première valeur, inédits pour une bonne part et d'une authenticité indiscutable.

Pour comprendre ces documents il faut savoir lire entre les lignes et se rappeler que tous ces décrets, destinés à redresser des torts, ne nous font voir que le revers de la médaille. On ne pourra qu'être édifié de la vigueur avec laquelle le chapitre général ne cessa de lutter contre les abus, « ne rigor ordinis enervetur ».

L'édition se présente en d'excellentes conditions. Elle est faite d'après un nombre considérable de manuscrits. La difficulté la plus grande provenait de l'identification des noms propres, ceux-ci se trouvant presque régulièrement estropiés par les copistes. En tête du second volume l'éditeur expose les principes qui permettent de retrouver la leçon primitive. Ils sont, en effet, très sages. Mais il semble qu'ils aient été parfois oubliés. C'est ainsi qu'à la p. 130 (n. 64) du t. I[er], il

(1) D. J. Canivez, O. Cist. Ref., *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786* (*Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, fasc. 9 et 10), Louvain, Bureaux de la Revue, 1933-1934, in-8 ; t. I (ab anno 1116 ad annum 1220), XXXI-533 pp. ; t. II (ab anno 1221 ad annum 1261), XVI-490 pp.

faut lire évidemment *Claricampi* (Klaarkamp, en Frise), au lieu de *Caricampi* (Cercamp, en Artois), puisqu'il s'agit du diocèse d'Utrecht. De même à la p. 166 (n. 45) du même volume, il faut lire *Clarocampo* au lieu de *Carocampo*, puisqu'on ajoute *in Frisia*, et qu'il est question du comte de Gueldre; il est peu vraisemblable, par ailleurs, qu'il s'agisse dans ce même décret de la fondation de Bloemkamp, puisque les dates ne correspondent pas et que cette abbaye ne fut pas fondée par le comte de Gueldre. Par contre, il est certain qu'aux chapitres généraux de 1219 (n. 54) et de 1220 (n. 54), il est question de la fondation de Ruremonde, due en effet au comte Gérard I de Gueldre et à sa mère Richarde (1).

C'est ainsi que l'histoire particulière des maisons cisterciennes, en même temps qu'elle profitera largement de cette publication, peut servir aussi à en éclaircir les obscurités. Mais c'est surtout l'histoire générale de l'Ordre, de son esprit, de ses tendances, de ses institutions, de son action sur la société chrétienne, qui en tirera le plus grand profit. C'est incontestablement une des publications de sources les plus importantes qui aient paru en ces dernières années sur l'histoire religieuse du moyen âge. Il faut savoir gré aux Cisterciens d'avoir si libéralement mis à la disposition du public leurs archives de famille.

Pour ce qui regarde les années 1150-1162 on lira aussi avec intérêt le recueil de lettres formé à l'abbaye cistercienne d'Ebrach et publié naguère par M. Ohnsorge. A leur sujet Dom A. Wilmart, O. S. B., a publié une série de notes, destinées à en souligner l'importance (2). Il montre comment ces

(1) On pourrait relever encore un certain nombre d'erreurs topographiques. On se demande quelle règle on a suivie pour la désignation des diocèses. S'agit-il des diocèses du moyen âge ou des diocèses actuels? Pour les monastères de la Frise, par exemple, on indique presque constamment le diocèse de Leeuwarden, on ne sait trop pourquoi, cet évêché n'ayant eu qu'une existence tout à fait éphémère dans la seconde moitié du XVI[e] siècle. Une erreur de lecture qui revient assez souvent est celle de *Bergenses* au lieu de *Burgenses* (bourgeois), par ex. t. I, p. 342, n. 47; 345, n. 63; 362, n. 28; 364, n. 34; 388, n. 46, etc.

(2) Dom A. Wilmart, O. S. B., *La collection d'Ebrach* (*Revue Bénéd.*, XLV, 1933, pp. 312-331).

documents offrent « une image durable de l'activité de l'abbé Adam d'Ebrach et de ses relations ».

On remarquera en particulier les trois premières lettres relatives au schisme de l'antipape Victor IV. Elles permettent de rectifier l'affirmation des historiens officiels de Cîteaux, disant qu'après le chapitre général de 1161, dans lequel l'Ordre se déclara ouvertement en faveur du pape légitime Alexandre III, il n'y eut plus aucune hésitation parmi les abbés cisterciens : « ex tunc nullus Cisterciensis fuit, de quo, an Alexandro faveret, dubitaretur (1) ». La première lettre de la collection d'Ebrach laisse voir, au contraire, que, même après la décision du chapitre général, il y avait encore de graves hésitations. Dans la seconde, l'auteur se prononce même nettement pour l'antipape et conseille de suivre « notre empereur et prince », afin de ne pas s'exposer à ses représailles. Ce qui montre une fois de plus, conclut Dom Wilmart, que « les clairvoyants aussi bien que les héros et les martyrs volontaires sont toujours l'exception ».

Dom Ph. Schmitz, O. S. B., publie une lettre inédite de saint Bernard (2), adressée à l'évêque Ulger d'Angers (1125-1149). C'est un appel à la clémence en faveur d'un certain Engelhard qui avait commis quelque « méfait grave et horrible ». On y voit transparaître le cœur ardent et plein de miséricorde de l'abbé de Clairvaux.

De son côté Dom A. Wilmart, O. S. B., a montré (3) que la lettre qui se lit en tête du *Speculum caritatis* d'Aelred de Rievaulx est l'œuvre, non pas de Gervaise de Louth Park, comme on l'a cru trop longtemps, mais de saint Bernard en personne. C'est lui qui a poussé le jeune Aelred, alors maître des novices (1142), à composer cet ouvrage, qui a été regardé de tout

(1) A. Manrique, O. Cist., *Annales Cistercienses*, Lyon, 1642, ann. 1161, cap. IV, n. 1 (t. II, p 350). Le texte a été repris par le récent éditeur des *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis*, t. I, p. 74.

(2) Dom Ph. Schmitz, O. S. B., *Lettre inédite de S. Bernard à Ulger, évêque d'Angers* (*Revue Bénéd.*, XLV, 1933, pp. 351-353).

(3) Dom A. Wilmart, O. S. B., *L'instigateur du « Speculum caritatis » d'Aelred, abbé de Rievaulx* (*Revue d'asc. et de myst.*, XIV, 1933, pp. 360-394 et p. 429).

temps comme son chef-d'œuvre. Dom Wilmart en profite pour faire le relevé des manuscrits encore existants et donner une édition corrigée de la lettre de saint Bernard ainsi que de la lettre-préface d'Aelred. Il signale en même temps les manuscrits de l'abrégé du *Speculum*, rédigé vraisemblablement à Clairvaux.

Nous avons eu l'occasion, il y a quelques années, de rappeler ici même (1) que le Dr R. Egenter, dans son beau volume sur l'amitié divine au moyen âge (*Die Gottesfreundschaft*, pp. 243-246), avait attiré l'attention sur le fait que Pierre de Blois dans son *De amicitia christiana* et son *De caritate Dei et proximi* a largement pillé le *Liber de spirituali amicitia* et le *Speculum caritatis* d'Aelred de Rievaulx. M. l'abbé E. Vansteenberghe a repris plus en détail la même démonstration (2), de sorte que désormais le plagiat de Pierre de Blois ne saurait plus faire de doute.

Nous terminerons le douzième siècle par un auteur dont nous avons déjà entretenu nos lecteurs : Adam Scot (3). Nous avons signalé les belles découvertes faites à son sujet par Dom A. Wilmart. Depuis, le R. P. François Petit, O. Praem., a consacré un important volume à ce personnage qui, avant de se faire chartreux, fut une des gloires de l'Ordre de Prémontré (4).

Cette nouvelle publication est destinée surtout à faire connaître d'une façon plus complète le recueil des sermons *Ad viros religiosos* de maître Adam. Mais l'éditeur a eu l'heureuse idée d'élargir son point de vue en accompagnant le texte des sermons d'une longue introduction.

Le R. Père y résume tout d'abord (pp. 13-55) ce que l'on sait actuellement de la vie et des œuvres d'Adam. Cette partie n'apporte rien de bien neuf. Le seul détail inédit que nous y ayons relevé, c'est une remarque de la p. 49, signalant que

(1) *Vie Spirituelle*, Supplément, XXIII, 1930, p. [93].

(2) E. Vansteenberghe, *Deux théoriciens de l'amitié au XII^e siècle : Pierre de Blois et Aelred de Riéval* (*Revue des sciences religieuses*, XII, 1932, pp. 572-588).

(3) *Vie Spirituelle*, Supplément, XXXIV, 1933, p. [118].

(4) Fr. Petit, O. Praem., *Ad viros religiosos, quatorze sermons d'Adam Scot*, avec introduction et notes, Tongerloo, Librairie Saint-Norbert, 1934, in-8, 253 pp.

le Sermon apocryphe de saint Bernard pour les Rameaux (1) doit revenir en réalité à maître Adam.

L'auteur pense pouvoir attribuer à Adam les *Allegoriae in universam sacram scripturam* publiées sous le nom de Rhaban Maur, et il estime cette attribution « très probable ». A ce propos nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit ici même (2), à savoir qu'on ne peut avec quelque vraisemblance restituer à Adam Scot que la Préface *Quisquis ad sacrae scripturae notitiam*, qui se lit en tête des *Allegoriae* dans un certain nombre de manuscrits.

Après avoir esquissé le portrait moral d'Adam et analysé son talent littéraire, l'auteur expose sa doctrine ascétique et mystique et nous fait connaître ses grandes dévotions : la Très Sainte Trinité, le Christ, l'Eucharistie, Notre-Dame, l'Église. C'est la partie la plus neuve de son travail. Adam y apparaît comme un fervent disciple de saint Augustin. C'est dans l'analyse psychologique de la contemplation que cette influence du docteur d'Hippone s'affirme surtout. Il distingue nettement la vision face à face, réservée pour le ciel, de la contemplation la plus haute qui soit possible ici-bas.

Notons la conclusion : « Pas plus que saint Augustin, Adam ne range la contemplation parmi les grâces *gratis datae*, encore qu'il sache que la privation de cette contemplation peut être elle-même une grâce fort précieuse » (p. 103). Et à la p. 79 : « La vie mystique est donc normale, quoiqu'elle ne soit pas nécessaire, et toute l'ascèse est à tendance mystique. »

L'auteur publie ensuite le texte des quatorze sermons *Ad viros religiosos*, dont sept sont inédits. Ils forment deux séries. Les sept premiers sont une explication des premiers versets du psaume *Notus in Judaea Deus* ; les autres forment un commentaire suivi du repas de Béthanie. L'éditeur ne semble pas s'être aperçu que le morceau qu'il présente comme Sermon XIII trouble complètement l'ordonnance de la seconde série. A vrai dire, ce n'est même pas un sermon, mais plutôt un fragment de traité sur un tout autre sujet. Il y a tout lieu

(1) P. L., t. 184, col. 870-879. Malheureusement les références pour les passages qui servent de point de comparaison sont presque toutes fausses. C'est, du reste, le cas pour bien d'autres références qui sont ou bien incomplètes, ou bien inexactes.

(2) *Vie Spirituelle*, Supplément, XXXIV, 1933, p. [119].

de croire que nous tenons là le début de l'opuscule *Secretum meum mihi*, que l'on croyait perdu et qui s'est égaré au milieu de cette collection de sermons. Le copiste semble, du reste avoir remarqué après coup sa méprise ; car après un feuillet il s'est arrêté au milieu d'une phrase. Mais, du coup, la publication du R. P. Petit s'avère incomplète : des quatorze sermons *Ad viros religiosos*, annoncés par Adam dans la préface de ses œuvres oratoires, il n'en reste plus que treize.

Une étude plus approfondie de l'œuvre d'Adam Scot et des manuscrits qui l'ont conservée ménage encore des découvertes.

SPIRITUALITÉ BÉNÉDICTINE

Dans les pages qui précèdent nous avons déjà parlé de plus d'un auteur bénédictin. Nous grouperons ici quelques études d'ensemble sur la spiritualité bénédictine.

Dans le grand article qu'il a consacré à l'Ordre bénédictin dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie* (1), Dom Ph. Schmitz, O. S. B., a réservé aussi une place à la spiritualité bénédictine (2).

Ce n'est qu'une esquisse, mais qui peut rendre de grands services aux chercheurs. Abstraction faite de quelques inexactitudes de détail, l'histoire de la spiritualité bénédictine y apparaît d'une façon nette dans ses grandes lignes. Peut-être est-elle présentée un peu trop sous la forme d'un développement homogène, se poursuivant toujours dans le sens indiqué dès le début par saint Benoît. Dom Ph. Schmitz estime, en effet, que les « éléments nouveaux » qui, au cours des âges, sont venus s'ajouter successivement au « fonds ancien », ne sont autre chose que des « corollaires de la doctrine primitive du fondateur » (col. 1180).

Nous croyons qu'en réalité l'histoire bénédictine ne présente pas une unité aussi simple. De tout temps, mais surtout à partir du XIII[e] siècle, quand les autres ordres religieux

(1) T. VII (1934), col. 1060-1234. Il faut y ajouter l'article *Benoît* (t. VIII, 1934, col. 225-241).

(2) *Ibid.*, col. 1180-1206.

se multiplient et prennent de plus en plus d'importance, les monastères bénédictins ont été largement ouverts aux influences du dehors. Si, parmi ces influences, il y en a qui s'harmonisent sans peine avec l'esprit de saint Benoît, il y en a d'autres qui lui demeurent plus ou moins étrangères, sinon hostiles.

Dom Ph. Schmitz le constate lui-même pour les auteurs bénédictins du XV[e] siècle : « On abandonne quelque peu la liberté et la simplicité des anciens pour recourir à de vrais *exercices*, à des procédés de tout genre, voire à des *méthodes* mnémotechniques. On est de son temps !... On néglige aussi plus ou moins les traditions de piété liturgique » (col. 1194). Et à propos de Jean Rode († 1439) il reprend à son compte ce jugement de Dom Berlière : « Il a cédé à l'entraînement général d'une formation qui n'a plus la fraîcheur, la liberté d'esprit du XII[e] siècle. Le sens profond du cycle liturgique, l'union intime aux mystères de la vie du Christ suivant le cours du cycle, semblent l'avoir peu préoccupé. Il y a quelque chose d'artificiel dans la méthode qu'il préconise pour soutenir la dévotion pendant le saint office. » Et Dom Schmitz d'ajouter : « Cette remarque peut se généraliser ; elle touche un grand nombre de bénédictins de l'époque moderne » (col. 1196). « Ce n'est qu'au XIX[e] siècle, et surtout à partir de la seconde moitié, qu'un mouvement de réaction se manifestera en faveur des méthodes anciennes, héritées des grands docteurs » (col. 1199).

Chez Cisneros († 1510) « on sent cette conviction que le grand moyen d'union à Dieu, ce sont les exercices et la fidélité à les pratiquer, ainsi que l'examen de conscience. Il sous-entend partout que c'est *l'effort* qui nous apprend à prier. Il semble ne pas avoir bien compris que, pour le moine, l'office est le grand moyen de sanctification, si bien qu'il assigne des méditations fixes, sur la passion de Notre-Seigneur, pendant l'homélie ou quelque autre partie de l'office divin. Il n'insiste pas sur le rôle de la grâce, ni sur celui des sacrements » (col. 1200).

Baker, le grand mystique bénédictin de l'Angleterre, « a subi fortement l'influence de son temps et du milieu où il vécut. L'esprit qui l'anime n'est pas précisément l'esprit traditionnel de la vieille école bénédictine, mais celui des auteurs ascétiques des XIV[e], XV[e] et XVI[e] siècles, particulièrement

celui des mystiques anglais, espagnols et flamands » (col. 1202).

Toutes ces observations sont parfaitement justes. Mais ne vont-elles pas à infirmer la thèse du développement homogène de la « tradition » bénédictine en matière de vie spirituelle ?

Il faut en dire autant de la conception que les Bénédictins se sont faite, au cours des temps, de la vie monastique. Là aussi il y a eu plus d'une fois des infiltrations étrangères. Il est certain, par exemple, que l'*amor peregrinationis*, qui poussait les Willibord et les Boniface à quitter leur cloître pour aller au loin évangéliser les peuples barbares, ne saurait être considéré comme un simple « corollaire de la doctrine primitive du saint fondateur » ; c'est un élément spécifiquement celtique, emprunté à une conception très différente de la vie monastique. Il faut se rappeler, du reste, qu'au VII[e] siècle la règle de saint Benoît ne régnait pas encore en maîtresse dans les monastères, mais qu'elle était obligée de composer avec les règles existantes.

Si l'on veut apprécier sainement, du point de vue bénédictin, les développements successifs de la vie monastique, il faut les juger en fonction des principes posés pas le saint Patriarche. Mais pour cela il faudrait tout d'abord s'entendre sur la portée exacte de ces principes, et particulièrement sur la place théorique et pratique que saint Benoît a faite à la liturgie dans la vie du moine.

Réduire à une moyenne de trois heures et demie à quatre heures le temps que saint Benoît consacrait à l'office divin, et conclure que le travail prenait dans la vie du moine deux fois (1), ou même trois fois (2) plus de temps que la prière, cela paraît une gageure.

Nous ne sommes renseignés que sur la durée approximative de l'office des Vigiles nocturnes, c'est-à-dire de nos

(1) Chiffre donné par Dom Schmitz, col. 1181.

(2) Chiffre donné par Dom Schmitz, col. 240 de l'article *Benoît*. Ni l'un ni l'autre de ces chiffres ne cadre d'ailleurs avec les données statistiques fournies au même endroit (col. 240); Dom S. compte, en effet, une moyenne de six heures et demie de travail contre trois heures et demie à quatre heures d'office divin, sans compter la messe (les jours où il y en avait une) et la prière privée.

Matines. Or celui-ci, les jours de férie en été, ainsi que les dimanches et les jours de fête en hiver, durait depuis le lever des moines vers deux heures de la nuit, jusqu'à l'aube du jour (environ une demi-heure avant le lever du soleil). Ce qui fait, pour ce seul office, un minimum de deux heures et demie en été, et un maximum de quatre heures et demie en hiver (1).

De même on peut supposer que l'office de None durait près d'une demi-heure, puisque saint Benoît prescrit qu'à certains jours où les moines dînaient à la « neuvième » heure, None devait être avancée d'une demi-heure. On arrive ainsi facilement à un total de sept heures pour les féries, de neuf heures pour les dimanches et les jours de fête. C'est à la lumière de ces données qu'il faut juger de la fidélité plus ou moins grande des Bénédictins à l'esprit de leur fondateur.

Cluny a pu aller trop loin dans son zèle pour la liturgie. Mais l'exagération paraîtra moins grande quand on se rappelle quelle était la pratique primitive du Mont-Cassin. C'était une exagération qui restait, du moins, dans le prolongement de l'idée directrice de saint Benoît. Nouveauté peut-être moins dangereuse que d'autres, qui allaient plus directement à l'encontre des principes fondamentaux du monachisme bénédictin.

Prétendre, avec Dom Berlière, que la conception clunisienne « conduisit l'ordre à une catastrophe » (col. 1076), nous paraît un défi à l'histoire. Que penser d'une cause qui aurait attendu deux siècles et demi pour produire son effet? Un principe dont la prétendue nocivité n'éclate qu'au bout de deux cent cinquante ans a toutes chances d'être inoffensif. Et puis, il convient de remarquer que les maisons qui ont réagi contre les tendances clunisiennes, ont été atteintes par la catastrophe aussi bien que les maisons de Cluny. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher les causes de la décadence.

Les lecteurs qui désireraient un récit suivi de l'histoire monastique, à la fois exact et d'une valeur littéraire incontestable, trouveront amplement de quoi se satisfaire dans le

(1) Les supputations de Dom Butler, sur lesquelles Dom S. s'appuie, sont manifestement erronées. Dom Butler semble avoir compté l'aube d'après le commencement de l'aurore astronomique, non d'après l'aurore civile.

Précis que Montalembert avait rédigé en guise d'introduction à la grande Histoire de saint Bernard, qu'il avait rêvée mais qui ne vit jamais le jour (1).

Contrôlé et approuvé par Dom Guéranger, ce Précis avait été envoyé à l'imprimeur en 1848; mais l'auteur le mit au pilon avant même qu'il parût, parce qu'il voulait le reprendre sur une base beaucoup plus large. De ce nouveau projet naquirent dans la suite les sept volumes, si justement renommés, des *Moines d'Occident*.

Le petit-fils de Montalembert, M. Ant. de Meaux, a pensé à juste titre qu'il y aurait intérêt à livrer au public la version primitive des *Moines d'Occident*. Beaucoup de lecteurs seront heureux de posséder un résumé tout à la fois succinct et fidèle — puisqu'il est de la main de l'auteur lui-même — du célèbre mais volumineux ouvrage. Il s'agissait seulement de le mettre à jour. C'est la tâche qu'ont assumée les Bénédictins de Saint-Paul d'Oosterhout.

Quelques légères modifications du texte ont permis de l'harmoniser avec les derniers travaux de la critique moderne. Les notes, au bas des pages, ont été remaniées et les citations contrôlées. Enfin une abondante bibliographie, ajoutée à la fin du volume, permet aux chercheurs de compléter leurs informations. Ainsi renouvelé l'ouvrage peut faire bonne figure parmi les publications les plus récentes.

Dans un Avant-propos, rempli de détails inédits empruntés aux papiers de Montalembert, M. A. de Meaux raconte la genèse du volume, et par là même, celle des *Moines d'Occident*. Le public ne peut manquer de lui faire bon accueil.

Dom J. Huijben, O. S. B.

(1) Montalembert, *Précis d'histoire monastique, des origines à la fin du XI^e siècle*. Version primitive et inédite des *Moines d'Occident*, revue et mise à jour par les Bénédictins d'Oosterhout; avant-propos par Antoine de Meaux, Paris, Vrin, 1934, in-12, XXXII-344 pp.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XLI

OCTOBRE 1934-DÉCEMBRE 1934

Études

R. Bernard. — La vertu théologale . . . . . [146]
P. Boisselot. — La lumière de la foi . . . . . [34]
— La foi, connaissance affective. . . . . [81]
M.-L. Dumeste. — La prophétie de l'Emmanuel. . . . . [129]
J. Guitton. — Le sens spirituel du Cantique des cantiques . [1]
Ch. Journet. — Le Foyer de l'Église et les reposoirs de la Sagesse . . . . . [65]
G. Thibon. — Élisabeth X. et Thérèse Neumann . . . . . [95]
G. Rabeau. — Psychopathologie et direction . . . . . [124]

Chroniques

G. Bardy. — Histoire de la spiritualité. Période patristique. [105]
F.-M. Braun. — Chronique d'Écriture Sainte . . . . . [46]
J. Huijben. — Histoire de la spiritualité. Haut moyen âge . [168]
F. Morineau. — Société française d'études mariales. . . . [126]
P. B. — « Eucharistia ». . . . . [63]

Bibliographie

K. Adam. — Jésus le Christ . . . . . [61]
J. Bonsirven. — Les idées juives au temps de Notre-Seigneur. [47]
M. Brillant. — Le village de la Vierge . . . . . [47]
J. Canivez. — Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 . . [181]
M. Cappuyns. — Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée. . . . . [172]
G. Combès. — La charité d'après saint Augustin . . . . . [119]
A. Condamin. — Poèmes de la Bible . . . . . [55]
E. Courte. — Le psaume vingt-deuxième . . . . . [55]
E. Druwé. — Libri sancti Anselmi « Cur Deus homo » prima forma inedita. . . . . [178]
P. Gallay. — Langue et style de saint Grégoire de Nazianze, d'après sa correspondance . . . . . [110]
D. Gorce. — Newman et les Pères . . . . . [122]
Ch.-F. Jean. — La Bible et les récits babyloniens . . . . [55]

J. Karst. — Littérature géorgienne chrétienne . . . . . [107]
M.-J. Lagrange. — Histoire du Canon . . . . . [46]
M. Lavarenne. — Prudence, Psychomachie . . . . . [118]
— Étude sur la langue du poète Prudence . [117]
Lusseau et Collomb. — Manuel d'études bibliques. T. II, Les livres historiques de l'A. T. . . [46]
L. Mariès. — Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes . . . . . [111]
F. Martin. — Saint Jean Chrysostome. Dialogues sur le sacerdoce. Discours sur le mariage. Lettres à une jeune veuve . . . . . [112]
L. Meyer. — Saint Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne. . . . . [114]
Montalembert. — Précis d'histoire monastique, des origines à la fin du XI^e^ siècle . . . . . [190]
G. Morin. — Caesarii Arelatensis Episcopi Regula Sanctorum Virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa . . . . . [168]
Fr. Petit. — Ad viros religiosos, quatorze sermons d'Adam Scot . . . . . [184]
H. Pinard de la Boullaye. — La personne de Jésus . . . [61]
Plusieurs. — Eucharistia . . . . . [63]
B. Poschmann. — Ecclesia principalis . . . . . [109]
Ch. Poulet. — Histoire du christianisme. T. I, Antiquité, fasc. IV . . . . . [105]
F. Prat. — Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre . . [58]
J. Renié. — Manuel d'Écriture Sainte. Les Évangiles . . . [46]
J. Rivière. — Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge . . . . . [177]
C. Silva-Tarouga. — S. Leonis Magni, Epistulae contra Eutychis haeresim. Pars I. Epistulae quae chalcedonensi concilio praemittuntur (aa. 449-451). . . . . [120]
P. de Sinéty. — Psychopathologie et direction . . . . . [124]
Q. S. Tertulliani. De fuga in persecutione, De pallio . . . [108]
G. Théry. — Études dionysiennes. T. I, Hilduin traducteur de Denys . . . . . [172]
L. Vaganay. — Critique textuelle du Nouveau Testament . [47]
M. Vosté. — De conceptione virginali Jesu Christi . . . . [46]
F.-M. Willam. — La vie de Jésus-Christ dans le pays et le peuple d'Israël . . . . . [58]
A. Wilmart. — Les homélies attribuées à saint Anselme . . [171]
S.-M. Zarb. — De historia canonis utriusque Testamenti. . [46]

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.